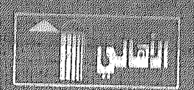
الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق

محمد الجبر









الرؤية المنهجية لدراسة الاخلاق

الطبعة الأولى ١٠٠٠/ ٨/ ٨٨

الأهالي

للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق هاتف: ٤٢٠٢٩٩ ص.ب ٩٥٠٣ تلكس ٤١٢٤١٦

الرؤية المنهجية
لدراسة الأخلاق

محمد الجبر

تقديم
د. الطيب تيزيني



تقديم

نواجه في المرحلة الراهنة ظاهرة تلفت الانتباه على الصعيد الثقافي العربي ، وهي بروز بعض الاهتمام بالمسألة الاخلاقية في التاريخ وفي وجهها التاريخي . وفي سياق ذلك ، تبرز اهتمامات أكثر تخصيصاً بالقضية الاخلاقية ، بمثابتها أحد الانساق المعرفية . وكان على علم الاخلاق، في الحقيقة ، ان يمر بمراحل معقدة طويلة قبل أن يصل الى استكمال المعالم الكبرى والرئيسية لشخصيته.وهذا برز على نحومن الحوار والخصومة والصراع بين مجموعة من الاتجاهات الاخلاقية تبلور شيئاً فشيئاً ، بصيغة اتجاهين كبيرين ، هما المادي والمثالي ، دون أن يعني ذلك أن نرى في عملية التبلور تلك موقفاً ميكانيكياً في تطور المعرفة الأخلاقية ، فالتطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الذي حدث في سياق الانتقال من نمط اجتماعي ـ اقتصادي الى آخر، قاد ضمناً وعلى نحومفصح عنه الى تحولات في البنية الاخلاقية ، القيمية ، معزّزاً الفكرة المركزية ، وهي أن كل نمط اجتماعي ـ اقتصادي يمتلك أشكاله ، وصيغه ، وطرائقه الاخلاقية . وهذا بدوره كان يسهم في إسقاط التصورات اللاتاريخية عن لاتاريخية الاخلاق وانفلاتها من الأطر الاجتماعية والتاريخية . لقد اتضح هذا الأمر بكثير من الوضوح ، ولكن دون ان ينطوي على النتيجة بأن هنالك تطابقاً كلياً بين النسق الاجتماعي الاقتصادي والقيم والمعايير الاخلاقية . ذلك لأن تأكيداً على مثل هذه النتيجة من شأنه أن يحمّل المسألة بعداً ميكانيكياً .

لقد تحددت المسألة الكبرى في البحث الأخلاقي القيمي على النحو التالي : كيف نتبين العلائق البنيوية والوظيفية بين النمط الاجتماعي الاقتصادي من طرف والقيم والمعايير الاخلاقية من طرف آخر، مع الحفاظ على الاستقلالية

النسبية لهذه الأخيرة حيال ذاك (النمط)؟ والحقيقة، لم يكن الأمر من السهولة بحيث كان على الباحثين الاخلاقيين أن يدققوا في المسألة المعنية على نحو دائم ويمكن القول بأن هيمنة مجموعة من الانساق الدينية في مرحلة أو أخرى صعّب عملية التدقيق تلك. ولكن التقدم الحديث والمعاصر ذا الطابع الشمولي أخذ في أرساء أسس متينة وعميقة لتطور المسألة الاخلاقية.

ولقد استطاعت الماركسية أن تجيب بصيغة أولية وهامة، عن الأسس والمصادر الاجتماعية للاخلاق، كما عملت وتعمل على تقصي آلية الفعل الاخلاقي والقيم والمقولات الاخلاقية، مع الاشارة الى أن ذلك يثير الكثير من الإشكالات التي تنتظر إجابات أولية عليها. ويمكن القول بأن علم الأخلاق بمنظوره الماركسي وإن حقق تقدماً ملحوظاً في العقد الأخير، إلا أن بعض المسائل (مثل مفهوم القيمة، والمتعة، والمنفعة، والمثل الأعلى) ما تزال بحاجة الى مزيد من التعمق والتدقيق ضمن رؤ ية جدلية تجاوزية.

من هنا تأتي محاولة الباحث السيد محمد الجبر الماثلة بين يدينا. فهو يعمل هنا على دراسة «الاخلاق» من موقع منهجي يريده أن يكون دقيقاً وصارماً في المنظور العلمي. وقد يكون القسم الثالث منه الذي يحمل عنوان (البنية المنطقية للمقولات الرئيسية في الاخلاق) واحدة من النقاط الملفتة في هذا البحث. فالباحث يبذل هنا وهناك جهوداً ملحوظة لضبط المسائل التي يتناولها بأدوات معرفية متميزة وبرؤ ية أخلاقية واضحة.

ان هذا البحث لا شك في أنه سيقدم للقارىء العربي فائدة ومتعة، وذلك حيث يحقق له مستوى لائقاً من الفهم للمسألة الاخلاقية وحيث يسهم في تحريضه على التفكر في القضية الاخلاقية بتوجهاتها الايجابية الفاعلة. واذا كان كذلك، فان هذا البحث سيكون بمثابة لبنة جديدة في جدار التفكير النظري الأخلاقي في الوضعية العربية الراهنة.

د. طيب تيزيني

المقدمة

في هذا المخطوط المتواضع الماثل بين يدينا حيث نُبرز الرؤية العلمية التي من خلالها نتوصل الى معرفة الاخلاق بمسارها التاريخي التطوري عبر ابعادها النظرية، فتطور الكائنات البشرية وتقدمها ههنا عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات، والحلقة الأخيرة هي ما نسميها بالفترة المعاصرة وما قبلها نسميها بالفترة الحديثة. . وهكذا حيث استرجاعنا للتاريخ الانساني عبر فتراته الزمنية هو الذي يوصلنا الى مرحلة انبثاق الحياة الانسانية على سطح الارض. . وقيام ما يسمى بالمجتمع البدائي. وأخلاق المجتمعات الحديثة والمعاصرة، إنما تعني دخول هذه المجتمعات في حضارة جديدة وحياة جديدة يستلزمها ماضي هذا العالم من تطورات علمية وصناعية واقتصادية وسياسية واجتماعية وفنية وغير ذلك.

فالاخلاق إذاً، في هاتين المرحلتين هي تعبير عن إنعكاس لواقع التطورات الحاصلة في ذلك المجتمع. ونقيس هذا، أيضاً، على مراحل المجتمعات التاريخية سواء في العصر القديم أو الوسيط. لأننا نعرف حسب رؤيتنا بأن القيم الاخلاقية والمثل العليا إنما هي حصيلة المجتمع وحركية تطوره، ولا يمكن أن نرد الاخلاق الى غير ذلك بناءاً على ذلك نقول بأن السياق التاريخي الثقافي لحركة المجتمعات، تمتاز بحركة جدلية.

لذا نلاحظ في التاريخ الأوروبي بدءاً من القرن الخامس عشر حيث ظهرت بعض التحولات في أوروبا الغربية مما أدت الى قيام حركة ضخمة من الثورات الفكرية والاجتماعية انعكست نتائجها على كل أوروبا بل وعلى العالم بأسره. وهذه التحولات كذلك أدت الى تغير في الأنماط الاخلاقية لتلك المجتمعات ـ لذلك نلاحظ بأن مفهوم الاخلاق في سياقه التاريخي كان منذ العصر القديم مجرد ميدان من ميادين الفلسفة التقليدية الثلاثة: الوجود Ontology ـ المعرفة Epictomology ـ القيم Ecsiology ، ولا بد اذا قامت اخلاق انسانية ذات طابع عالمي أن تخرج من الإطار النظري هذا لتصبح تيار حياة متجدد للمجتمع الحقيقي، وحسب رؤيتنا يتم عبر المنهج العلمي والمادي التاريخي.

والمنطلق الصحيح لقيام اخلاق انسانية ـ كما قال «غاروديه» هو على النحو التالي: «حين نتساءل عما ينبغي لنا عمله ليكون عملاً صالحاً لا نحاول الامتثال لقانون سابق الوجود أو الاقتداء بكائن معين، بل نتساءل عما ينبغي ان نضيفه الى الوجود مما ليس يوجد فيه بعد»[1].

هذا الكلام يسوقنا الى القول بأن الوجود الاجتماعي بكافة ابعاده والصراع الحياتي مع الطبيعة هو الذي يصنع اخلاقنا، وفي الحقيقة لقد كانت «الاخلاق» بمفهومها القديم الذي لا يزال يسود مع سيادة النظم الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية، السابقة على المفهوم العلمي الحديث للاخلاق، أخلاقاً جاهزة يمكن تشبيهها بالنص المسرحي... أدوار أعدت ليقوم فيها كل فرد بدور لا يستطيع أن يخرج عن الحدود المرسومة له فيه. وهذا المفهوم للأخلاق يعكس منطق الثبات، أي المنطق الشكلي القديم ـ وهو نفسه منطق التقسيم الطبقي الاجتماعي، ولا تستطيع الاخلاق بمفهومها العلمي الحديث أن تحتفظ بهذه الصيغة الجاهزة للاخلاق ـ ليس فقط لايمان الفكر الحديث الانساني بالتطور

---

١ ـ انظر كتاب، ماركسية القرن العشرين، روجيه غارودي، ص ٥٦ ـ ٥٧.

الدائم وليس كذلك لأن هذا الفكر يقول بنسبية الحقائق الموضوعية، وانما في الاساس الفكري الانساني الواعي بحكمة منطق جدلي هو منطق تطور وتناقض وخلق دائم للجديد من القديم وصراع دائم بين القوى المادية بعضها ببعض، ومنها الانسان والطبيعة، والقوى الروحية باعتبارها ايضاً نتاجاً لهذا الصراع المادي في الوجود، ومن هذه القوى الروحية، وفي الاساس منها القيم الاخلاقية. واذا كانت الاخلاق بمنظورها العلمي تعاني تناقضاتها الذاتية بين الحتمية التاريخية وسيطرة الانسان على هذا التاريخ، وبين الفردية والاجتماعية وبين الأصل المادي الاقتصادي للقيم ونسبية الحقائق الموضوعية، فانها تعاني أيضاً من نوع آخر من التناقضات الخارجة عنها والتي لا تعد النظرية المادية للأخلاق مسؤولة عنها بقدر مسؤولية سوء الفهم الذي تتعرض له هذه النظرية في كثير من الأحيان، وخاصة في مفهومها عن البناءات الفوقية، ومنها القيم الاخلاقية، ودورها في حركة التطور الانساني وعلى سبيل المثال فإنه يقال كثيراً ان التقدم الاخلاقي للانسان لم يواكب التقدم الذي أحرزته العلوم. ان لم يواكب التقدم المادي ويقال كذلك ان متاعب عصرنا الراهن ترجع معظمها الى هذا التفاوت بين التقدم الاخلاقي والتقدم المادي أو العلمي ويكاد البعض يصل الى حد القول بأن هذا التقدم العلمي هو المسؤول عن التخلف الأخلاقي!

نقول رداً على ذلك بأن هذا القول زائف في أساسه، وليس فيه أي حد من الموضوعية، بل هو بالاحرى مضلل، لأنه لم يكن للحاجة إلى علاقات انسانية أفضل بين الناس، سواء كجماعات أو كأفراد، تأثير على العقل الانساني واستحواذ على اهتمامه كما لها في زمننا هذا بل أن القرن الأخير الذي شهد أكبر طفرات التقدم المادي العلمي لم يكن قرناً يتميز بالضعف الاخلاقي اذا قيس بالقرون الماضية بالاضافة الى ان هذا القرن قد شهد أكبر تغيّر، سواء على المستوى النظري أو العملي، الايديولوجي او الاجتماعي، ونمو اخلاق جديدة قائمة في المجتمع ووليدة منه، ونعني بهذا التغيير الظهور الفعلي للاشتراكية كنظام

للعلاقات الاجتماعية لأول مرة في حياة الانسان الحديث بكل ما يعنيه هذا النظام من اسقاط قيم اخلاقية كانت هي طوال القرون الماضية مبعث عذاب الانسان واغترابه وسقط تحت وطأة الاستغلال البشع للنظم القديمة، فقد كانت هذه القيم عوامل تثبيت لهذه الأوضاع التي تعتبرها الاشتراكية الآن أوضاعاً لا أخلاقية.

تلك الرؤية التي كنا نستند اليها في كل ثنايا هذا البحث، وقمنا على اساسٍ منهجي علمي تاريخي موضحاً بذلك الشرط الموضوعي للاخلاق عبر النقاط التالية:

- الاخلاق خلق إنساني وبالتالي ما هي إلا انعكاس في الوعي لحاجات ورغبات وآمال الناس. فهذا الانعكاس ينشأ دائماً عن الشروط المادية المشخصة للحياة الانسانية والعمليات والعلاقات العقلية التي بها ينتج الناس ضروريات حياتهم ويجددونها.

- تغير المفاهيم الاخلاقية يتبع تغيّر الظروف المادية للحياة وتغير قوى الانتاج وتغير العلاقات الانتاجية ولا يمكنها بأي حال من الاحوال ان تكون أعلى من البناء الاقتصادي. فالمجتمع العبودي، مثلاً، لا يمكن ان يؤمن بالأخوة بين الانسان والانسان أكثر مما يمكن أن يؤمن مجتمع اقطاعي بالحرية الفردية والمساواة.

- في مجتمع مقسم الى طبقات متصارعة تعكس المفاهيم الاخلاقية الانقسامات الطبقية وتصبح اما تبريرات للعلاقات الاقتصادية القائمة أو مطالب بتغيير هذه العلاقات، وان مطلب تغيير العلاقات الاقتصادية هو مطلب نقل السلطة الاقتصادية والسياسية من طبقة لأخرى.

- وفي القسم الثاني وضّحنا البنية المنطقية للمقولات الرئيسية للاخلاق ومن خلال هذا القسم أبرزنا مفاهيم الخير والحق والعدل والواجب والضمير وكيف ينبغي ان تستمد معناها من ظروف الحياة الحقيقية للناس في المجتمع، في زمنٍ

معين، وينبغي الرجوع الى هذه الظروف أو التغيرات المقترح إدخالها عليها طبقا لحاجات ومصالح قسم كبير أو صغير من المجموعة الاجتماعية.

ينتج من كل ذلك ان الاخلاق ظاهرة اجتماعية لا يكون لها معنى بالنسبة لفرد منعزل عن الناس. فهي تضم نسقاً من أنماط المثل العليا والالتزامات، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك مجتمع أو مجموعة إنسانية بدون اخلاق.

وفي القسم الثالث وضّحنا التفسير الميتافيزيقي لأصل الأخلاق وأخترت كنط في الفكر الغربي والمعتزلة في الفكر الاسلامي كنموذجين لهذا التفسير، فأبرزنا الموضوعية في هذا القسم وأكدنا على أن القوانين الاخلاقية لا يمكن بناءها على اسس ميتافيزيقية أوعلى أصول دينية غيبية ولا على مبادىء عقلية كما أقامها كنط وكذلك لا على حدوس روحانية، كما اقامها برجسون. حيث يقول كنط: ان الارادة الخيرة هي من بين الاشياء التي يمكن تصوّرها في هذا العالم - الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيراً على الاطلاق دون قيد أو شرط.».

والشهرستاني يقول في تعريفه للعدل عند المعتزلة ما يلي:

«ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة».

في الحقيقة هذا كل ما يقترب من تصورهم الميتافيزيقي للقدرة والمشيئة الإلهية، وأخيراً تابعنا النقاش حول الباحث الغربي وفلسفة الاخلاق.

أرجو أن أكون قد قدّمت جزءاً من الحقيقة. وسوف نحاول متابعة البحث والتفتيش عن مصادر الحقيقة الموضوعية. وأخيراً لا يسعني إلا أن أقدم الشكر والاحترام للدكتور طيب تيزيني على ما قام به من توجيه وإرشاد حتى نهاية البحث.

محمد الجبر



القسم الأول

مدخل البحث على ضوء المنهج

اسئلة متعـددة تدور بذهن كل باحث في ميـدان التفكـير الفلسفي عمـوماً والفلسفـة الاخـلاقية خصـوصاً، حول وصف المنهج المعرفي الثقافي لاستيعاب القضيـة الاخـلاقيـة، التي هي قضيـة الكثـير من المفكـرين والبـاحثين في العلوم الانسانية في تاريخ الفكر الفلسفي الانساني، والمنهج الذي أردت اتباعه في بحثي هذا، هو المنهج المادي التاريخي القائم على قاعدة فكرية تعبر عن ايديولوجية ثورية.

ان معـرفـة القضية الاخلاقية تنبع دائماً من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الايـديـولـوجيـة، وأنـه لذلك لا تكون «المعرفة» هذه واحدة بل متعددة بقدر تعدد الايديولوجيات في المجتمعات الطبقية لكل طبقة ايديولوجيتها، ولكل ايديولوجية شكل معين من المعرفة للاخلاق.

في الحقيقة ان الايديولوجية الثورية، هي ايديولوجية الطبقة المثقفة الثورية في المجتمـع. وكـذلك الطبقات والفئات الاجتماعية التي تربط مطامحها ومصالحها الطبقية والفئوية بمطالب التغير الثوري في فترة تاريخية معينة. أي وبصورة أدق،

نقصد تغيير الاوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح في فترتها تلك عاجزة عن الرد لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الأكثر تقدماً، وهي في الواقع القوى ذات الدور الاساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع، مثلاً.

إن المضمون الاساسي لحركة التغيير الغربية الرأسمالية في مرحلتها الراهنة، يمكننا القول بأن مستلزمات التغيير الثوري الآن بالنسبة لهذا المضمون، تتحدد بتحقيق الثورة الاجتماعية الديمقراطية والوطنية التي ستكون، أثناء استكمال وظائفها، قاعدة ومنطلقاً لتحقيق الثورة الاشتراكية ونقيس هذا كذلك بالنسبة لحركة التحرر العربية.

ان الفكر الثوري العلمي هو بالتخصيص، فكر الاشتراكية العلمية بقاعدتيه الاساسيتين وهما: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية وان هذه القاعدة الأخيرة هي في الواقع الاساس في تحديد المنهج لمعرفة القضية الاخلاقية بطريقة ثورية.

وأما صورة النظرية الاخلاقية، في منظور المنهج المادي التاريخي، فيرى هذا المنهج خطوطها الاساسية في ضوء نظرته الجدلية الى علاقة الحاضر بالماضي وكذلك الى العلاقة بين المعرفة المعاصرة للاخلاق والمحتوى الفكري والاجتماعي الذي تحتويه الاخلاق في إطار الفكر الانساني، هذه النظرة الجدلية تعتمد على موضوعتين:

أ ـ كون معرفتنا بالاخلاق نتاج حركة المجتمع.

ب ـ كون هذه المعرفة مشروطة تاريخياً بالوضع الاجتماعي والاقتصادي.

ان وضع قضية الأخلاق من حيث معرفته ومن حيث توظيف هذه المعرفة نلاحظ بأن القضية ليست هي «أن نحتكم، في حلولنا لمشكلاتنا، الى المعايير نفسها التي كانوا (اي الاقدمين) قد احتكموا اليها»[1]، في موضوع معرفتنا

---

١ ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، حسين مروة، ص ٢٩.

بالاخـلاق، فإن مثـل هذا التفكـير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معاً. وذلك لسببين متداخلين:

١ ـ ان مشكـلات الاقـدمـين تختلف عن مشكلاتنا بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا.

٢ ـ ان المعـايـير التي كانوا قد احتكموا اليها نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك ونـابعـة من المستوى المحدود نسبياً، لتطور أدوات المعرفة ومادتها واشكالها في عصـرهم، فهي إذن معـايـير تتنـاسب مع ذلـك المستـوى غير المتطـور نسبيـاً ولا تتنـاسب مع مستـوى تطـور المعـرفـة في عصرنا الحاضر. فلا بد أن تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم.

فالمبدأ الاخلاقي في المذهب البوذي ينحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحـرر من الشهوات[1]. وهـذا المبـدأ في الواقع يعكس الحال الاجتماعي الديني الذي كان الانسان الهندي يعيشه.

أما الفلسفة الوضعية الحديثة تحـدد صيغة المبدأ الاخلاقي كالآتي:

«أن يعمـل الانسـان ما استطاع لكي تتغلب غرائز المـودة بين الناس على دوافع الإثرة، ولكي تتغلب «النزعة الاجتماعية» على الشخصية الفردية»[2] وهذا في الـواقـع كذلك يعكس الوضع البرجوازي الغربي على سيادة المنحى التجاري السائد في أوروبا في القرن التاسع عشر.

وفي الحقيقـة لا نستطيـع ان نعتمد على المعايير والمقاييس السابقة من اجل الحكم على اي قضيـة اخـلاقيـة معاصرة، لأن طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها، اقتصادية واجتماعية وسياسية تختلف من مرحلة تاريخية معينة لأخرى.

---

١ ـ الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، محمد بدوي، ص ٢٩.

٢ ـ المرجع نفسه، ص ١٦١.

إذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في إبراز السمات الخاصة بالجانب المثالي العيبي من صورة أية معرفة ومنها المعرفة الاخلاقية عبر التاريخ، وبمعنى آخر إذا كانت المناهج السلفية تنظر الى اية معرفة نظرة وحيدة الجانب، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي) يضع اهتمامه كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الآخر، الجانب المادي، من صورة الاخلاق أي أنه يقع في ما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب؟

هذا السؤال إنما هو في الحقيقة مطروح، لكن علينا ان نوضح الحقيقة بشأن منهجنا في هذا البحث، فأول ما أحدد به، في مجال الاجابة عن السؤال، أن المنهج يحمل صفة. «المادي التاريخي» هذه الصفة هي في الحقيقة مفتاح الحقيقة الكاملة.

فإن كونه مادي أولاً لأنه ينظر الى المعارف نظرة موضوعية بعيدة عن التعصب الفكري، والحقيقة ان الاشكال المثالية للفكر كأشكاله المادية، جميعها نتاج أيديولوجي يحدد مواقف طبقية من الواقع المادي الاجتماعي، أي أنه من نتاج هذا الواقع - وما دام المنهج المادي التاريخي يتحدد - مضموناً واتجاهاً - بكونه تفسيراً للتاريخ، تاريخ المجتمع أو تاريخ الفكر، على أساس كونه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للانسان، لا على أساس كونه تاريخ الوعي البشري فقط، فان من طبيعة هذا المنهج إذاً أن يدرس أشكال الفكر المثالي على مستوى دراسته اشكال الفكر المادي، من حيث هي نتاج الواقع المادي الاجتماعي في نهاية المطاف. وهناك تفرقة لا بد من توضيحها وهي النتاج المادي المباشر والنتاج الروحي (الفكري) غير المباشر. فان هذا الأخير ينتج بطريقة الانعكاس التي تجري بعملية معقدة لها قوانينها الداخلية ذات الاستقلال النسبي عن القوانين العامة لتاريخ تطور النشاط الاجتماعي المباشر.

وعبر هذا الحديث أتوصل الى مصادرة؛ وهي ان قيمة الباحث تكمن في منهجه الذي يستخدمه ويشكل ظاهر المنهج الذي يعكس الوضع القائم اجتماعياً

واقتصادياً عبر الزمن التاريخي. احد الباحثين العرب إنما يسلك منهجاً إنما هو بعيد عن الحقيقة الموضوعية إذ أنه يتكلم بشخصية غيبية مثالية وبمنهج مثالي، مثلاً الدكتور أحمد محمود صبحي يحدد منهجه الذي انتهجه في كتابه المعنون «الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي» إذ يقول فيه:

«المنهج اللازم لبحث المشكلة الاخلاقية يجب ان يتسق مع روح الفكر الاسلامي حيث الانتقال من أصول الاعتقاد الى قواعد العمل وحيث الايمان يحدد السلوك» [1] ان دل على شيء فانما يدل على ان هذا الباحث بالمعنى اللامباشر لا يرغب في دراسة الفلسفة الاخلاقية الاسلامية دراسة علمية، وانما هو اتبع منهجاً من اجل مسايرة الوضع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي المحيط به، ورأى بأن المنهج الملائم لدراسة المشكلة الاخلاقية تكمن في حدود فكر ديني. يبدأ من أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق، ثم يجتاز مجال النظر الى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التي ينبغي أن تستند الى مصادرات أو مسلمات تمكن من حل مشكلات العمل من ناحية واجتياز الهوة بين الاعتقاد والعمل نظراً لاختلافهما في الطبيعة من ناحية أخرى، وأتمنى على كل باحث إذا تعرض لبحث، ان ينهج منهجاً علمياً تاريخياً وأن لا يقع في مصافي اللاعقلانية والمثالية.

ولعل البحث المنهجي في ميدان الحياة الأخلاقية، والكشف عما تنطوي عليه من آيات الخير واسس الواجب، وضروب الفضيلة، هو في الحقيقة من أوثق الأبحاث الجدية اتصالاً بالفكر الانساني. لذا فقد كانت الوقائع الاخلاقية متصلة اتصالاً وثيقاً بالاحداث الاجتماعية والاقتصادية لأي شعب من الشعوب وفي كل عصر ومصر. ولما ميّز الناس عبر التاريخ وتحت ظروف خارجية وداخلية بين الفكر وموضوعه وكذلك ميزوا بين معرفة الفكر عن معرفة العمل ثانياً ـ ثم تناولوا بأحكامهم الحوادث والكائنات كلها، حتى أنهم لم يستثنوا الحكم على أنفسهم

---

١ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، أحمد محمود صبحي، ص ٣١.

وأفعـالهم وقيمـة سلوكهم وتصرفهم، إذ أنهم اعتبروا الانسان كائناً أخلاقياً بطبعه مادام يحيـا حيـاة اجتماعية. والحقيقة التاريخية تُظهر لنا بأن المسألة الاخلاقية كانت جزءاً من الفكر الديني الذي من شأنه أن يقدم الى عقول السائلين حلاً إلزامياً يقر بما تأمـر به التعـاليم السـماوية، غير ان الانسان مع تطوره مالبث أن فلسف عقله وقلبـه، وانقلب من حال الايـمان الى حال البحث العلمي المعقـد، فلقـد أخـذ العقل الانساني يثبت حقه في البحث بالوقائع الاخلاقية على ضوء مبادىء الفكر، ونـور التجـربة، وهدى التاريخ، بهذا انتقلت المسألة الاخلاقية من مستوى الدين الآمر، والفكر اللاهوتي الى مستوى الفكر الانتقادي، وأصبحت قواعد الاخلاق موضوعاً من مواضيع الثقافة الانسانية تعالج الفلسفة أسبابه ونتائجه، وتحدد قيمه واهدافه ومعاييره، وتفرق بين ما هو ثابت وما هو متغير.

أضف الى هذا ان التاريخ يبرهن لنا على أن المربّين وقادة الفكر والرأي في كل أمـة من الأمم اعطـوا للحقيقـة الاخلاقية أهمية قصوى من أجل انشاء النظام الانسـاني عنـد كل شعب من الشعـوب، وعنوا بها عناية دائمة وما زال الانسان الحـديث يعمـل على بث الايـمان بالمثـل الاخـلاقيـة واوجب الابتعـاد عن الشـر والعنف، حتى عُدت الثقـافـة الاخـلاقيـة أصـل كل عمـل يوجه سلوك الانسان المتمـدين في مجالات الحيـاة جميعها وما تتصف أمة اليوم بالرقي والتقدم، إذا جهل ابنـاؤ هـا حقيقـة القيم الاخـلاقيـة، أو اذا عجـز ايـمانهم بالفضيلة والمسؤ وليـة الشخصيـة من أن يُشـاد على اسس ماديـة متينة، ومبادىء حرة نيرة. حيث يقول ول ديورانت ما يلي:

«اننـا نقف بين عالمـين: احـدهما ميت، والآخـر لم يكد يظهر الى الوجود، ومصيرنا فوضى، لا يليق بالجيل الجديد، فنحن أشبه بـ «سقراط» و«كونفشيوس» في قولهـما بأن الاخـلاق القـائمة على القهر والخوف فقدت سلطانها على الناس،

ونحن كذلك نحاول أن نلتمس قانوناً اخلاقياً طبيعياً يقوم على العقل لا على الخوف» [1].

والحقيقة ان المعرفة الاخلاقية عبر المنظور التاريخي ، انما ينهج الناس إزاءها أحد سبيلين : سبيل الاعتقاد والتقليد ، وسبيل المكر الانتقادي الواعي لواقعه ، لذا فالاطفال يسمعون عبر التربية بوجود الاخلاق وان شعبنا يؤمن بالوعظ الاخلاقي ، ولكنهم جميعاً يعتنقون في سلوكهم وثقافتهم نوعاً من الاخلاق يمكننا ان نطلق عليه اسم الاخلاق الاعتقادية .

أما الباحث الناقد المنهجي ، فيعتبر الاخلاق بأنها أخلاق عملية لا تخرج عن دائرة الواجبات الجزئية ، مثل واجبات المرء نحو نفسه ، وواجباته نحو وطنه ، ونحو المجتمع ، وهذه الواجبات انما تلبي حاجة الانسان القريبة .

والواقع ان الرؤية المنهجية للاخلاق تدلنا على أن المذاهب الاخلاقية وكذلك النظريات الاخلاقية ، ما هي إلا أحداث اجتماعية بذاتها ، وبالتالي لا تستطيع أن تفهمها فهماً صحيحاً إلا اذا أضيفت الى ظروف نشأتها ، واسباب ولادتها وظهورها ، وعوامل نجاحها وانتشارها ، أو اخفاقها وذبولها ، فالمذاهب الفكرية هي في الحقيقة وليدة البيئة وعبقرية أصحابها ، وهي تتبدل إذا تبدلت الاوضاع الاجتماعية والوقائع الفكرية تبدلاً عميقاً

أهمية الدراسة المنهجية التاريخية للمذاهب الاخلاقية

ان الحدث الاخلاقي يفرض نفسه دائماً على وجه التحقيق ـ على كل فرد طبيعي ـ في كل زمان وكل مجموعة اجتماعية ، والمقابلة بين «خير» و«شر» تخالجنا من

---

١ ـ ديورانت ، مباهج الفلسفة ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ص ١٣٦ .

الخارج منذ الطفولة، تحت ضغط «الاخلاق» أي بتعبير أوضح ما يجوز فعله وما لا يجوز، كما تخالجنا من الداخل على ما يبدو، على شكل مشاعر (واجب، مسؤولية، ضمير... الخ) وهذه المشاعر في الواقع وليدة التربية والبيئة التي يحياها الفرد. ولا مناص للمفكر الصادق من أن يعتبر أن هناك «مشكلة أخلاقية» ذات أوجه مختلفة توافق الحدث الاخلاقي، ولا شك في أن أبرز هذه الأوجه هو التنوع البالغ الذي تظهر به الاخلاق بالذات، في الزمان وفي المكان. وهذا هو في الحقيقة موضوع «نسبية الاخلاق»، والذي تدارسه الكثيرون من الفلاسفة والكتاب منذ الشكاك اليونانيين حتى «مونتونيل» ومنذ «بايل» Bayle حتى «أناطول فرانس»[1]، وتأكيداً لهذا القول فإن الابحاث الاثنوغرافية الحديثة، وقد سبقتها ملاحظات معينة أوردها «هيرودوت» بينت وجود مفاهيم لدى الشعوب المسماة «بدائية» تختلف بصورة كاملة عن مفاهيمنا، وغريبة عنها كل الغرابة.

وكلمة «باسكال» الشهيرة «حقيقة قبل جبال البيرينيه.. ولكن خطأ وراءها..» هي التي أوضحت أن الأختلاس، ونكاح الأقربين، وقتل الابناء والآباء، كان لها جميعاً محل بين الافعال الفاضلة، وهذا كله في الحقيقة من النتاج المادي الاجتماعي لتاريخ تطور النشاط المادي الاجتماعي العالمي. وان الفائدة المرجوة من دراسة الاخلاق عبر رؤيتنا المنهجية، هي ان الأزمنة شهدت جميعاً وضع مؤلفات عديدة لها بهدف توجيه التفكير الاخلاقي أو تيسيره.. بيد أن هذا الهدف ليس بالطبع ما يسعى اليه بحثي هذا؛ فهو لا يبغي إلا بيان الرؤية المنهجية لدراسة الاخلاق الانسانية وهذه الرؤية هي المقابل لكافة المناهج الأخرى لدراسة الاخلاق وما أكثرها، وكل واحد من هذه المناهج يقول بأن منهجي هذا هو الحقيقة وما عداها باطل. وهذا في الواقع ما استطيع ملاحظته عبر القراءة، ومن خلال ترك كل مذهب أخلاقي كبير آثاراً له.

---

١ ـ فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي ص ١١.

وهـذا، على أي حال، يبقى محك التجـربـة، وهكذا فإن الحكمة الرواقية مثـلاً، أو الاخـلاق المسيحيـة، أو نظـرات نيتشـة، قد أثـرت جميعـاً في تأمـلات الفـلاسفـة اللاحقين لهم. ومن المستطاع القول في الواقع بأن أي مذهب من هذه المذاهب ليس اليوم «تاريخياً» بصورة كاملة، لماذا؟ لأنها لا تزال حتى اليوم نماذج - بدرجات مختلفة - أنماط حياتنا وتفكيرنا.

وفضلاً عن ذلك أريد أن أقول الحق حتى لا يوجد أية أخلاقية «خاطئة» من حيث المبـدأ كما لا يوجـد أيضاً أية فلسفة خاطئة لكن المشكلة هي كيف ينبغي ان تكون هذه الاخلاقية خادمة وملتزمة لأمة من الأمم لأنها في الحقيقة أية أخلاقية إنما تشكـل رؤ يـة خاصـة ومحـددة، وكلها مشروعة على اعتبار ان الأرضية الاجتماعية والبنية الطبقية التي انطلقت منها هذه الاخلاقية أو تلك هي نقطة الارتكاز الاساسية.

ولكن لست من أنصار تأييد النظرة الميتافيزيقية للأخلاق، ولكن اقول بأن «التاريخية» تفرض نفسها على مجال الاخلاق.



القسم الثاني

الشرط الموضوعي الخارجي للأخلاق

تختلف «الاخلاق» (Ethics) عن العلوم في أن مادتها الأساسية مشاعر وأنفعالات وليست مدركات حسية كما يرى أنصار الوضعية المنطقية وعلى رأسهم (برتراند رسل) أي أن الأخلاق أساسها في الذات. واعتبر هؤلاء أن الانسان بشكل عام هو مبدع الأخلاق الوحيد. وبدأ مصدر الأخلاق في إتجاه آخر على انه العقل المدبّر والواجب السامي للذات وهذا الاتجاه قال به انصار المذهب الذاتي الارادي، وهذا الحل في الحقيقة غير قادر على عكس المضمون الموضوعي للأخلاق، ولذلك فهو لا يستطيع مقاومة معالجة الاخلاق بروح التعسف الشخصي والارادة الذاتية الانانية.

واتجاه ثالث، رأى بأن الاخلاق تصدر أساساً من أوامر إلهية فوق طبيعية. في شخص (المسيح أو محمد أو بوذا. . . الخ)، يحمل للناس وصايا الاخلاق النبيلة.

واتجاه رابع، يرى بأن الاخلاق ما هي إلا تعبير عن صدى بسيط للحاجة الى إقامة «النظام» في الحياة الاجتماعية، وتبرز الاخلاق هنا عند هؤلاء كثمرة

للمجتمع الذي يكبح بواسطتها الرغبات الأنانية لاعضائه، ولكن في اعتقادي بأن الموضوعية تكمن في عبقرية الماركسية التي ساهمت مساهمة فعالة، بتأسيسها «الفهم المادي للتاريخ» في مقابل دحض المفهوم الذاتي والمثالي في علم الاخلاق. والحقيقة بأن هذا الفهم المادي تكمن عبقريته في أنه أجاب على الأسئلة التي كانت الانسانية المتقدمة طرحتها من قبل. فقد نشأ مذهب «ماركس» كاستمرار مباشر لمذهب أبرز ممثلي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية. وهذا المذهب، كلي القدرة لأنه صحيح. انه مذهب تام متسق، يعطي البشر مفهوماً متماسكاً عن العالم، لا يقبل مسايرة أية خرافة، ولا أية رجعية ولا أي دفاع عن الاضطهاد البرجوازي، وهو الوريث الشرعي لأحسن ما ابدعته الانسانية في القرن التاسع عشر، أي الفلسفة الالمانية والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية هذه المصادر الثلاثة المقوّمة للماركسية[1].

فلقد كشف مؤسسا الماركسية علماً ديالكتيكياً للاشراط الاجتماعي الثقافي للأخلاق، وتأثيرها المعاكس على مسيرة التطور الاجتماعي، وأهميتها في توجيه الفاعلية الاجتماعية للانسان ذات الشأن الكبير، وأن أية اخلاق وقيم اخلاقية انما هي في الواقع مشروطة اجتماعياً وتاريخياً ـ هذه هي الموضوعة الاساسية لعلم الاخلاق الماركسي العالمي [2] فالمضمون الموضوعي للأخلاق يعكس طابع علاقات اجتماعية محددة ـ علاقات الملكية لوسائل الانتاج، التأثير المتبادل بين مختلف الطبقات والجماعات، اشكال التوزيع والتبادل.

لم يقم أحد بفضح الطابع الانتهازي لمحاولات اللاتاريخية لتأسيس الأخلاق بأنها عالم المبادىء البسيطة الأبدية، التي تحلق فوق التاريخ الانساني، بالحدة التي فضحها فيها مؤسسا الماركسية ولنتذكر، مثلاً، نقد انجلس لرأي

---

١ ـ لينين: ماركس، انجلس، الماركسية، موسكوا ص ٧٧.

٢ ـ كتاب الاخلاق الماركسية، روجيه غارودي، ص ٤٥.

دوهـرينـغ في استنتـاجه الميتافيزيقي للأخلاق. مما يجب ان يكون، من البديهيات الـواضحـة بذاتهـا، المستقلة عن التطور الاجتماعي [1]. برهن كلاسيكيا الماركسية علميـاً على عدم صلاحيـة تحديـد الأخلاق بتجاوز شروطها الاجتماعية الطبقية.

فالفهم المادي للتاريخ الانساني بشكل عام «يفسر التكوينات الفكرية انطلاقاً من الممـارسـة المادية. وبما ان الاخلاق تخدم بصورة مباشرة هذه الممارسة العملية، فإن هذا التفسير الموضوعي ضروري لها، فعلاقات الانتاج تحدد ليس فقط الأسلوب الخاص لخلق الخيرات المادية وتوزيعها بين الناس، بل تخلق كذلك النوع المحدد لنشـاطهم الحيـاتي ونمـوذج حيـاتهم المحدد. فكما يكون النشاط الحياتي للأفراد يكونون هم أنفسهم وتكون بالتالي اخلاقهم» [1].

يفعل في العلاقات الاجتماعية، عدد كبير من عمليات الضبط الذاتي التي تضمن اعـادة انتـاجهم وتطـورهم وهـذه العمليـات الاقتصـاديـة والمؤسسـات الاجتـماعيـة كالـدولـة والحقوق والأخلاق وتلعب القيم الاخلاقية هنا كموجهات للسلوك الانسـاني، دوراً خاصـاً بمـلاءمتهـا لوعي الفـرد ولكل حالته النفسية مع العلاقات الاجتماعية المتبادلة المتكونة في المجتمع.

في الـواقـع لا ينفصـل تطور الاخلاق عن حركة المجتمع الى الامام، والى جانب ذلـك فإن الاخـلاق كظـاهـرة مستقلة نسبيـة في التاريخ، تتسم بارتباطات خاصـة بالأسـاس الاجتـماعي الاقتصادي، والحقيقة ان نسبية واطلاقية الاخلاق انـما هي مشكلة تواجـه فيلسـوف الأخلاق وان هذه المشكلة هي مشكلة «المبادىء الاخـلاقيـة» التي نحن بصددها. ان كلمة مبادىء انما تشير في العادة، الى معاني الضـرورة ـ الكليـة ـ الثبـات ـ الاطـلاق. . والـواقع انه كثيراً ما يُقال ان العصر الذي نعيش فيه لم يَعُدْ عصر مبادىء اخلاقية مطلقة، وقيم أزلية ثابتة، بل هو قد

---

١ ـ نقلاً عن لينين، ماركس، انجلس، المؤلفات ٢٠/ ٨٥ ـ ٩٦.

أصبح عصر مرونة، وتساهل، وممارسة، ونسبية، وهذا ما تؤكده الاخلاق الماركسية[1].

فبقدر ما أن الاخلاق تبرز كأسلوب في التوجيه في عالم القيم فانها ترتبط مباشرة بمسألة أية منظومة من القيم يطرحها المجتمع وكيف تتغير هذه المنظومة.

وبقدر ما أن في الاخلاق تنعكس مصالح وحدات اجتماعية (قبل كل شيء مصالح الطبقات) فهي ترتبط مباشرة بتوجه هذه المصالح، في تصادمها وتطورها.

وكذلك بقدر ما أن الاخلاق تتضمن قواعد محددة ونماذج للسلوك متلائمة مع معطيات حياتية نمطية فإنها «أي الاخلاق» تتأثر مباشرة بتغير هذه الوضعيات كشروط موضوعية للاختيار الاخلاقي.

وبقدر ما أن الاخلاق تضبط سلوك الناس، فإنها ترتبط لدرجة كبيرة بحالة الأساليب الأخرى للضبط الاجتماعي ـ الحكومية ـ الادارية ـ المعاشية ـ العائلية.

وبقدر ما أن الاخلاق تبرز كنمط خاص للعقيدة فهي تتعرض لتأثير الميادين الأخرى للثقافة ـ العلم ـ الفلسفة ـ الدين ـ الفن ـ ولنتائج تطورها التي ترتبط أيضاً بالشروط الاجتماعية الاقتصادية[2].

وعلى هذا الشكل فإن الشروط الاجتماعية والاقتصادية للأخلاق لا تلغي بتاتاً خصوصية هذه الأخيرة وهذا بالضبط يصور اعداء الماركسية الحل الذي قدمه لهذه المشكلة، بل على العكس، فإن هذه الخصوصية نفسها تمليها الحاجة الاجتماعية التاريخية للأخلاق.

ان الاخلاق لديها القدرة على ان تتغلغل في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية: فمتطلباتها ومحرماتها وقيمها توجد في الاقتصاد والسياسة والنشاط المهني والعلاقات الزوجية الجنسية والتعليم والتربية... الخ.

---

١ ـ كتاب المشكلة الأخلاقية، زكرياً ابراهيم، ص ٦٠.
٢ ـ علم الأخلاق الماركسي، مجموعة من الاساتذة السوفييت، ص ٥٣.

غير ان الانماط المختلفة للأخلاق بوصفها منظومة تبعد بدرجات مختلفة من حيث القرب عن الأساس الاجتماعي الاقتصادي ولذلك فإن اشراط هذه الأخيرة لتلك الدرجات يكون باشكال مختلفة، ولذلك أيضاً فمن الطبيعي أن تكون المتطلبات والمحرمات التي تواجه الانسان في ممارسته العملية اليومية الحياتية أقرب لهذا الأساس، ففيها تثبت تغيرات العلاقات الاجتماعية بصورة أكثر ملموسية وأسرع أما القضايا الأخلاقية الأكثر تجريداً (المبادىء، المثل) فيعاد تثبيتها في هذه التغيرات بصورة أبطأ. فلهذه القضايا طابع أكثر عمومية وأكثر تشخصاً، حيث يجري تحديدها بتأثير الايديولوجيا، على أنها بناء تحتي ومن نفس المنطلق فإن مختلف طبقات الوعي الأخلاقي للفرد تعكس بصورة مختلفة مضمون الروابط الاجتماعية التي تقع في حوزتها، وهنا يمكن ان تظهر أيضاً تلك الظواهر الخطرة كتعددية الوعي الاخلاقي للفرد. يتّبع الفرد في هذه الحالة قواعد أخلاقية متنوعة تقوم عنده بصورة سلمية لوقت ما، فيستخدم مرة هذه القاعدة، ومرة تلك، في مختلف ميادين نشاطه الحياتي، فبإمكانه مثلاً أن يتبع قواعد متقدمة في نشاطه الانتاجي، في علاقته بالعمل، وفي نفس الوقت قواعد متخلفة أبوية في علاقاته العائلية المتبادلة.

ويظهر الصراع عندما تتعارض القواعد المتناقضة، وتستدعي تصادماً في وعي وسلوك الفرد وتتطلب منه أفعالاً متناقضة وتظهر حالة عدم التوافق المرضية في الوعي الاخلاقي، والتي تنتهي غالباً بتعطيل إحدى القواعد على الأخرى وبخيبة أمل في المنظومة الأخلاقية التي كانت مقبولة سابقاً. وقد يؤدي مثل هذا الصراع في بعض الحالات الى فقدان التوجه الأخلاقي العام عند الانسان ويدفعه الى مواقع وافعال معادية للمجتمع، وعلى هذا الشكل فإن المحافظة على الوحدة؛ وحدة النمط في كل مجالات العلاقات الاجتماعية تعتبر من أهم شروط رسوخ وعدم تجزؤ واتساق الوعي الاخلاقي المتكون لدى الافراد، ويظهر في وحدة النمط هذا، الشرط الاجتماعي المباشر للاخلاق أيضاً.

أ ـ حول تصنيف المعايير الاخلاقية :

اذا كانت الاخلاق مشروطة بالعلاقات الاجتماعية فهل يعني هذا ان العلاقات المختلفة نوعياً تستدعي ظهور انماط مختلفة من الاخلاق؟

نعم، في الحقيقة أنه يعني ذلك. ففي المجتمعات ذات الانظمة الاجتماعية المختلفة تسود أيضاً منظومات أخلاقية مختلفة. وأكثر من ذلك فإن مضمون العلاقات الاجتماعية يحدد نمط الشخصية أيضاً الذي يميز المجتمع المعني. «لأن جوهر الانسان ليس مجرداً موجوداً عند انسان فرد. فهذا الجوهر في واقعه الفعلي هو مجموع كل العلاقات الاجتماعية»[1].

وهكذا يوجد خط موحد للاشتراط المتبادل:

طابع العلاقات الاجتماعية، النمط التاريخي للشخصية، منظومة خاصة نوعياً للأخلاق.

ميّز كارل ماركس أربعة أنماط كبيرة للعلاقات الاجتماعية في التاريخ العالمي. تتناسب معها أربعة انماط كبيرة للاخلاق.

النمط الأول: وهو نمط العلاقات الطبيعية العشائرية، والقبلية القائمة على قرابة الدم، واللاطبقة عند الانسان البدائي.

النمط الثاني: وهو نمط علاقات التبعية الشخصية، علاقات السيطرة المباشرة والخضوع. وتبرز هذه التبعية بشكلها الابسط والأكثر قسوة في العبودية، حيث يكون أحد الأفراد ملكاً لفرد آخر أو لافراد آخرين (التشكيلة العبودية) وتتوطد علاقات التبعية الشخصية في التشكيلة الاقطاعية قبل كل شيء في نظام الرق الاقطاعي، ويتميز هذا النمط من العلاقات الاجتماعية، الذي نما على اساس اقتصادي غير متطور بعد، بنوع خاص من الأخلاق يبرز صرامة عدم المساواة الاجتماعية بين الناس (العبودية، وتبعية الرق).

---

١ ـ المذاهب الأخلاقية، عادل العوّا ٢/ ١٤٧.

النمط الثالث: هو نمط علاقات التبعية المسيطرة على افراد غير تابعين ومستقلين ذاتياً من الناحية الحقوقية، وتشكل هذه العلاقات عمليات الاستغلال الرأسمالي، والاخلاق المسيطرة في المجتمع، الاخلاق التي تكرس هذه العلاقات، هي الاخلاق البرجوازية.

النمط الرابع: وهو نمط العلاقات الاجتماعية الحرة التي توحد الأفراد الذين يتعاملون كمالكين لوسائل الانتاج ويسيرون، تسييراً موجهاً، عملية التطور الاجتماعي والشخصي، وهذا النمط من العلاقات يميز التشكيلة الشيوعية وينعكس في منظومة الأخلاق الشيوعية. يقول ماركس:

«في المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي، بعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل، وعندما يزول بزوال ذلك التناقض بين العمل الفكري والعمل الجسدي. وعندما يكف العمل عن ان يكون وسيلة للحياة وحسب، ويصبح نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع نمو الافراد الشامل، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يغدو في الامكان تخطي أفق الحق البرجوازي الضيق، ويصبح بامكان المجتمع ان يجعل شعاره: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته»[1].

ويمكن ان نرى ثلاث انتقالات كبيرة في تطور المجتمع تدل على تبدل انماط محددة من العلاقات الاجتماعية وتدل كذلك على حدوث ثورات ثلاث في التطور الاخلاقي للبشرية. وهذه الانتقالات هي: الانتقال من نظام المشاعية البدائية الى النظام العبودي فالنظام الاقطاعي فحلول اسلوب الانتاج الرأسمالي مكان هذه الانظمة الأخيرة، وأخيراً الانتقال الثوري من الرأسمالية الى الشيوعية[2]. ان الانقلاب الاخلاقي في علاقات ووعي الناس، الذي يحدثه

---

١ ـ المذاهب الأخلاقية، عادل العوّا، ٢/ ١٦٦.

٢ ـ نقلاً عن لينين ـ انجلس، المؤلفات ٣ / ٤٤١.

الانتقـال من الـرأسمالية الى الاشتراكية يعتبر الانقلاب الاساسي الأهم . فالثورة الاشـتراكيـة بوراثتهـا ، وراثـة مبـدعـة ، لكل ما هو ايجابي في التجربة الاخلاقية للبشـريـة . تدل الى جانب ذلـك ، على القطيعة النهائية مع اخلاق عدم المساواة الطبقيـة وعبـوديـة الانسان للانسان ، وهي تستدعي حوافز انسانية جديدة للتطور الاخلاقي للمجتمع والشخصية ، ففي ظروف المجتمع الشيوعي بالذات «لا يعود التطـور الأصيـل والحـر للأفـراد مجرد جملة» بل تحدده علاقـات اجتـماعيـة جديدة تضـرب جذورهـا «في التضـامن الحتمي للتطـور الحـر للجميع . .» [٣] وهنا تتطور اخـلاق جديـدة تعلن الانسـان كأسمى قيمـة ، ويبنى التعـامـل بين الناس على الاهتـمام المشـترك في التطـور الشـامـل لكـل فرد وعلى التعـاضد الجماعي لتطوير العلاقات بين الافراد .

ب ـ ديالكتيك الاخلاق الماركسية :

يستنـد علم الاخـلاق المـاركسي الى مواقـع الاعـتراف بالعـلاقة الجدلية الموضوعية بين الشروط الاجتماعية والاستقلالية النسبية لتطور الاخلاق ، فلا يعني الشـرط الاجتـماعي للأخـلاق أن لا تبقى لدى الاخـيرة أية حرية في الحركة ، أية استقلالية . وقد أشار انجلس بتحذيره من التبسيط بروح «المادية الاقتصادية» الى انه كل ميـدان من ميـاديـن الحيـاة الـروحيـة ، ما أن يظهر حتى يكتسب استقلالية نسبية ، وتكتسب هذه الاستقلالية أيضاً الأخلاق . كما يكتسبها العلم والفن . لأن قضيـة العـلاقـة بين العلم والاخـلاق قد ظهـرت قبـل كل شيء بوصفها مشكلة السلوك الاخــلاقي في نطــاق النشـاط العلمي فعلى البـاحـث العلمي أن يحترم المتقـدمـين عليـه ، وأن يفسـح الطريق أمام الجيل اللاحق ، كما يجب عليه الالتزام بالوصايا الاخلاقية الأخرى المعروفة منذ القدم . إن دائرة هذه المشاكل واسعة الى

---

٣ ـ نقلاً عن لينين ـ انجلس ـ المؤلفات ٣/ ٤٤٢ .

حد لا بأس به، وهي اليوم، لم تفقد أهميتها السابقة بل على العكس، تعززت هذه الاهمية في ظروف النهوض العلمي »[1].

ففي إطار التبعية الاجتماعية الاقتصادية العامة للاخلاق تؤثر فيها أيضاً توجهاتها الخاصة وهي تقطع مراحل خاصة في التطور وتؤثر بدورها تأثيراً معاكساً على حركة الانتاج.

لم يستنتج انجلس، في مؤلفه «اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» فقط الأخلاق من الظروف الاجتماعية الطبقية والمصالح الطبقية، بل وأسّس كذلك علمياً دور الأخلاق الضابط في إعادة انتاج العلاقات الاجتماعية المتكونة وفي تشكل العلاقات الاجتماعية الجديدة التي ما زالت الآن في طور تكونها «وقد قام انجلس - بتنبؤ علمي ساطع حول مضمون الأخلاق الشيوعية المقبلة فلقد استنتج المثل الشيوعي للمجتمع والانسان من التاريخ نفسه، وربطه فيما بعد، بوصفه موجهاً قيمياً بالمصالح الموضوعية للطبقات الثورية، فطرح القضايا الهامة لدور الأخلاق في توجيه الفاعلية الثورية للناس مبدعي التاريخ، وتلاؤم الوجوب الأخلاقي مع الحركة الصاعدة للبشرية»[2].

تستطيع الأخلاق أما ان تسرع مجرى التطور الاجتماعي أوتعرقله، فالأخلاق المتقدمة تستوعب في ذاتها تبدل الأمزجة والمشاعر السلمية لتلك القوى الاجتماعية التي تقود المجتمع الى الامام باعتبارها مبشراً بتغيرات ثورية قريبة في حياة الناس، وليس نادراً ان تشعر الاخلاق بالدوّي الباطني للتاريخ، على الرغم من أنها تنظمه تنظيماً انفعالياً عاطفياً يعبر عن أواصر اخلاقية جديدة. فهي لا تنظمه تنظيماً نظرياً واعياً.

وتصادفنا هنا ايضاً خاصية أخرى للأخلاق - طابعها الأمر الذي يكتسب

---

١ - الفن في عصر العلم، أرسيني غوليكا، ترجمة جابر أبي جابر، ص ٢٤٤.

٢ - علم الاخلاق الماركسي، مجموعة من الاساتذة السوفييت، ص ٥٧.

أهمية النابض الداخلي للفاعلية التاريخية للشخصية وابداعها الاجتماعي ، طبعاً لم تنحل أهمية الاخلاق أبداً، في علم الاخلاق الماركسي . الى بحث أخلاقي للشخصية الثابتة كما يزعم احمد امين في كتابه «الاخلاق» إذ يقول : «ان القوانين الوضعية قابلة للتغير ، وضعت لقوم في احوال خاصة ، فاذا تغيرت تلك الاحوال تغير القانون ، وانا نرى الحكومة من حين لآخر تعمد الى بعض القوانين فتغيرها لأن أحوال الناس اقتضت ذلك ، أما القوانين الاخلاقية فثابتة لا تتغير ، وانما يتغير رأي الناس فيها»[1]. إنه تناسي التاريخ إذ أن مصائر الحياة الاخلاقية للشخصية الانسانية لا تنفصل عن مصائر المجتمع لأن «الظروف تخلق الناس بنفس القدر الذي يخلق فيه الناس الظروف»[2].

ولذلك يمكن القول أن الاخلاق المتقدمة تعتبر لحظة داخلية من التطور الذاتي للتاريخ البشري ببروزها كدافع يحفز بقوة نشاط مبدعه الحقيقي؛ الانسان .

ان أي استخفاف باللحظة الذاتية للشخصية في الاخلاق يعني تخديرها وتحويلها الى مجرد اعلان فارغ . فعندما يستوعب الافراد القيم التي وضعت للعلاقات الاجتماعية على انها انجازات شخصية لهم ، تصبح تلك القيم حوافز اخلاقية ونواظم للفاعلية البشرية ، ولا يمكن ابداً استبدال هذه الخاصية النفسية لتوظف الاخلاق ـ جانبها الشخصي المألوف ـ لا بالنفوذ ولا بالتفسير ولا بالتلقين ورغم أنه من غير الممكن استنتاج الأخلاق من الذات المجردة كما نلاحظ ذلك في كتاب زكريا ابراهيم المعنون «بالمشكلة الاخلاقية» إذ يقول .

«ولكن من المؤكد أن الأخلاق هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت

---

١ ـ كتاب الاخلاق، أحمد أمين، ص ١٥٦ .

٢ ـ نقلاً عن لينين ـ ماركس ـ انجلز، المؤلفات ٣/ ٣٧ .

أن تعلو بالانسانية الى مستوى أرقى بكثير من كل ما كانت تتمتع به في ظل «التلقائية» المحضة أو «الطبيعية» الخالصة»[1].

إذاً، فالاخلاق في حقيقة أمرها مشروطة موضوعياً، ولمضمونها مغزى موضوعي اجتماعي وتاريخي. وهي نفسها تعتبر ميداناً لدافع ذاتي داخلي للانسان لتنفيذ رغباته وأهدافه ومثله وللتحويل المبدع للمجتمع الذي يستوعب هذه المثل بوصفها موجهات. وينحصر جوهر ديالكتيك ما هو ذاتي، وما هو موضوعي في الاخلاق، في أن ما هو قيّم بالمعنى الاجتماعي يتحول هنا الى اهتمام شخصي، يجري وعيه كأمر داخلي مألوف، كصيحة للضمير وصوت للواجب، والاخلاق لا يمكن أن تظهر فقط في الذات أو في محاذاتها تماماً. انها تظهر فقط في التأثير الديالكتيكي المتبادل لهذين الجانبين، في هذا ينحصر سرّ التلبّس العضوي للاخلاق بعمليات تطوير الناس الفعال لعلاقاتهم الحياتية الواقعية في المجتمع، وكذلك تطويرهم لأنفسهم، لعالمهم الداخلي النفسي.

جـ ـ الطبقية والانسانية في الاخلاق:

مصالح الطبقة والأخلاق:

في الواقع إذا كان طابع الروابط الاجتماعية يحدد مضمون الأخلاق، وإذا كانت هذه الروابط تنعكس في المجتمع في علاقات الطبقات، فان الأخلاق التي تعكس هذه العلاقات تحمل طابع الطبقية، وكما أشار كارل ماركس «يطفو فوق الظروف الاجتماعية للوجود بناء فوقي كامل من الاحاسيس والاوهام ونماذج التفكير والعقائد المختلفة المتنوعة، وتبدع الطبقة كلها وتصيغ كل هذا على تربة ظروفها المادية وعلاقاتها الاجتماعية المناسبة»[2]. والأخلاق كجزء من هذا «البناء

---

١ ـ المشكلة الاخلاقية، زكريا ابراهيم، ص ٣٠٢.

٢ ـ نقلاً عن لينين ـ ماركسي ـ انجلس، المؤلفات، ٨/ ١٤٥.

الفوقي» تفسر المصالح الخاصة للطبقة في منظومة عامة من الروابط الاجتماعية. وتلعب كل طبقة دور مجموعة تضع القواعد بصورة مستقلة نسبياً، وتتبلور في أحشاء الطبقة القواعد والقيم الاخلاقية التي تتشكل على اساس الوضعية الشعبية الواضحة، التي تميز نموذج حياتها ووضعها الموضوعي الاقتصادي وأسلوب حصولها على وسائل وجودها، تحدد المصلحة العامة، للناس الذين في نهاية الأمر يشكلون طبقة، مواقعهم الأخلاقية العامة أيضاً ـ من حيث التوجه القيمي والتقييمات والميول والتطور، وقد أشار لينين الى أن «لدى كل خرافة اجتماعية، طرزها في الحياة، عاداتها وميولها، وينبغي أن ينظر الى جميع الطبقات وجميع البلدان لا من حيث مظهرها الثابت، بل من حيث مظهرها المتحرك»[1]، وتوطد أخلاق الطبقة الاجتماعية طرز الحياة الخاصة هذه بتوجيهها وضبطها لسلوك اعضائها.

وأن لكل تشكيلة اجتماعية اقتصادية متناحرة طبقياً بنيتها الطبقية ـ طبقاتها الرئيسية. (العبيد ومالكو العبيد، الاقنان والاقطاعيون، البروليتاريون والبرجوازيون).

يعتبر الصراع الطبقي القوة المحركة للتطور الاجتماعي في المجتمعات المتناحرة، والمصلحة الطبقية تتجاوب مع النزعات التاريخية التقدمية أو الرجعية (أو تكون مزدوجة، متناقضة).

تتجسد المصلحة، المتقدمة أو الرجعية، في اخلاق الطبقة محددة دورها في التطور الاجتماعي التاريخي العام الصاعد للبشرية.

ففي التشكيلات المتناحرة طبقياً، تبرز أخلاق الطبقة المسيطرة بشكل عام وبصورها كاملة على أنها اخلاق سائدة في المجتمع، فلماذا يجري هذا؟

تسعى الطبقة المسيطرة لأن تطرح مصلحتها كمصلحة عامة، ومن الجدير

---

١ ـ ماركس ـ انجلس ـ الماركسية دار التقدم، ص ٤٨.

بالذكر، أن في فترات تاريخية محددة يمكن فعلاً أن تعبر مصلحة خاصة لطبقة عن مصلحة عامة المتطلبات اللازمة للتطور الاجتماعي وعندها تظهر أخلاق هذه الطبقة، التي تهجم على الانظمة الاجتماعية البالية، على أنها مصلحة لكل المجتمع هكذا كانت، مثلاً اخلاق البرجوازية الثورية الفتية، التي وقفت ضد النظام الاقطاعي، وتحت شعارات الحرية، والمساواة والأخوة، وتسعى كل طبقة مسيطرة، بهذا الشكل أوذاك، لطرح الأخلاق التي تعترف بها على أنها الأخلاق الوحيدة، الصحيحة، وفرضها على الطبقات والفئات والمجموعات الأخرى، مستخدمة في ذلك أدوات التأثير الايديولوجي الموجودة في حوزتها؛ الكنيسة، المدرسة، الاعلام.. الخ غير أنه من المستحيل تفسير سيطرة أخلاق الطبقة الحاكمة بالتلقين الايديولوجي وحده.

«فالافكار المسيطرة ليست شيئاً آخر غير التعبير المثالي، الذهني عن العلاقات المادية السائدة..»[1] فطابع العلاقات الاجتماعية، السائدة في المجتمع يشترط ايضاً مضمون الأخلاق السائدة، التي تبدو، بفعل هذا، مستجيبة للمصالح الجذرية للطبقة الحاكمة، واذا استخدمنا التعبير النموذجي لماركس، فإن هذه العلاقات تخلق تلك «الاضاءة التي تقع في ميدان فعلها كل الانوار الأخرى والتي تكيّفها بكل خواصها، انها ذلك الأثرالخاص الذي يحدد الوزن النوعي لكل ما يكون موجوداً فيه، ولكن التفسير الأخلاقي للحياة الاجتماعية وجوّ هذه الحياة الاخلاقي يقعان تحت التأثير الحاسم لمنظومة القيم السائدة وهكذا، على ما يبدو، تتكون الاشكال الفكرية الموضوعية العامة القطعية، التي يستوعب الناس في إطارها السيرورات الاجتماعية الموجودة، ويمكن ان نلاحظ هذه الاشكال في الحقيقة بأنها عامة لكل المجتمع بقدر ما أن في أخلاق الطبقات

---

١ ـ نقلاً عن لينين ـ ماركس ـ انجلس، المؤلفات ٣/ ٤٧.

المختلفـة، التي تعيش في مجتمـع واحـد، وفي عصـر واحد، يوجد فعلاً شيء عام تستدعيا العلاقات الاجتماعية نفسها.

ولكن بالـذات، لا وضـع الطبقـة المضطهـدة ووضـع المستغلين يكـونـان متنـاقضـين موضـوعياً بسبب تشابك العلاقات الاجتماعية السائدة، توجد مصادر الأخلاق خاصة، أخلاق المعارضة عند الشغيلة.

فالطبقـات التي تقـع تحت مكبس الاستغلال تضع اخلاقاً للاحتجاج تعبر عن مصـالحهـا الخـاصـة، وتتنـاقض هذه الاخلاق مع الاخلاق السائدة: تشكل المطـالب الأخـلاقيـة المختلفـة والمتناقضة في أحيان كثيرة، والدعوات، والآمال، وقيم الاتهام والتأييد، الجانب الذاتي في النضال الطبقي، تشكل في الواقع الدراما التـاريخيـة لمصـائـر جماهـير النـاس، التي تنعكس في الحركات وتعارض الاحزاب والانتفـاضـات والثـوارات والحـروب. ولقـد غير مجتمع الطبقات نفسية الانسان تغيـيراً قويـاً، يقـول جورج بوليتـزر وزمـلاؤه في كتابهم المعنون «أصول الفلسفة الماركسية» ما يلي:

«ولهذا لم يكن روسو مخطئاً حينما جعل المجتمع مسؤلاً عن فساد الطبيعة الانسانية»[1]، وكذلك كان على ماركس وحده ان يدلل على ان الاجبار لا يمكن أن يأتي من الدعاية الاخلاقية أو الفلسفة، ولا من تشريع اسبارطي، بل من ازالة الاستغلال الطبقي»[2].

إذاً لا تستطيـع الطبقـة المسيطـرة ان تقـدم بصورة مباشرة مصالحها الخاصة على أنها مصالح المجتمع بأسره، وهي تضطر في ذلك للرياء، ومن هنا تظهر ناحية مزدوجـة من نوع خاص: فأخـلاق الطبقـة الحـاكمة بوجهها الاستعراضي الموجه للطبقات الأخرى، لا تقوم بعرض تلك القواعد المعترف بها في العلاقات المتبادلة

---

١ ـ أصول الفلسفة الماركسية، ج، بوليتزر ٢/ ٦٥.

٢ ـ المرجع نفسه، ص ٦٧.

بين اعضائها، فالاقطاعيون، مثلاً، يرفعون، لخير الدين والكنيسة، العمل كوسيلة لخلاص الروح النظري، بينما في بيتهم الخاص يحتقرون العمل، فالعمل يقوم به ذوو المرتبة الدنيا في المجتمع وهم الرعاع.

ان اخلاق الطبقة المسيطرة، بخدمتها لكل المجتمع تتضمن أوهاماً وأباطيل واحكاماً مسبقة تعتم بها على مصلحتها الطبقية.

والعلاقات الاجتماعية نفسها تستدعي الاوهام الأخلاقية بصورة عفوية، يؤدي التناقض في هذه العلاقات الى تشويه الآراء حولها، وقد أشار كارل ماركس لدى تحليله، مثلاً للميدان الرأسمالي لدوران البضائع، الذي يتم في إطاره شراء وبيع قوة العمل.

أشار «باستزار» الى ان هذه هي الحقيقة بالنسبة لتلك «الحقوق الطبيعية للانسان» التي تدعو اليها الاخلاق البرجوازية وعلم الاخلاق البرجوازي، «هنا تسيطر فقط الحرية والمساواة: تسيطر الحرية لأن كل انسان في سوق القوة العاملة مثلاً: «البروليتاري» يخضع فقط لارادته الخاصة عند دخوله في الصفقة التجارية، وتسيطر المساواة لأن البروليتاري والرأسمالي يفعلان كمالكي بضائع، يبادلان معادلاً بمعادل، قوة عاملة بالنقود، وتسيطر الملكية لأن كل واحد يطرح في دورة البضائع ما يملك، ويسيطرمبدأ بنتام «لأن كل واحد يرعى نفسه فقط». «وبكلمة أخرى يتحقق مبدأ الفردية في السلوك الذي اسسه عالم الاخلاق البرجوازي في القرن التاسع عشر». والمبدأ النفعي المعروف عند بنتام هو:

«ان الانسان يطلب دائماً أكبر نفع يستطيع الحصول عليه، والمبدأ الأخلاقي النفعي يحدد ما يلي «تحقيق اكبر سعادة ممكنة لاكبر عدد ممكن» وعلى هذا فإن اللذة والألم بنظر بنتام هما سيدا الانسان المطلقان»[1].

ويلاحظ ماركس أن النظرة السطحية عند بنتام تستمد من ميدان البضائع

---

١ ـ المذاهب الأخلاقية، عادل العوّا، ص ١٥

«كل نظراتها ومفاهيمها ومجال كل احكامها حول المجتمع . . » وهو يرى هنا في ميدان تبادل البضائع، العدالة التي تعم الجميع والمصلحة العامة، وفوز المصلحة الشخصية وانتصار الاختيار الحر، أي تحقيق الأخلاق، غير أن اللوحة تتغير عند النظر الى العلاقات الواقعية الفعلية بين العامل المأجور والرأسمالي، هذه العلاقة التي يعتبر جوهرها الاستغلال.

ينهي ماركس تحليله الباهر للأحلام المتنافرة التي يكشف فضحها كثيراً من أسرار الأخلاق البرجوازية، فالطبقة العاملة وحدها، من بين كل الطبقات التي وصلت الى السلطة، لا تحتاج لا الى الأوهام الأخلاقية ولا الى الرياء، لأن شرط تحررها، كطبقة، هو في نفس الوقت شرط تحرر المجتمع كله من الاستغلال ومن اضطهاد الانسان للانسان، والطبقة العاملة بحاجة الى تصورات علمية صارمة عن تطور المجتمع، فبدون هذا لا يمكنها خلق علاقات اجتماعية جديدة، وهي مهتمة من كل قلبها في أن تتجنب الأخلاق والمفاهيم والأباطيل والاحكام المسبقة، لكي تضع فيها واقعية فعلية، وليس خيالية، للنشاط الحياتي وموجهات السلوك وتطوير الشخصية، لكي تصبح الانسانية بواسطتها مرتكزاً واقعياً للعلاقات المتبادلة بين الناس.

في الحقيقة لا يمكن فهم الأخلاق في المجتمع حتى النهاية بالاقتصار على دراسة الأخلاق السائدة، وأخلاق الطبقة المستعبَدة الأساسية المعارضة لها، ففي كل مجتمع توجد طبقات غير اساسية وفئات ومجموعات انتقالية، تدخل موضوعاتها الأخلاقية في اللوحة العامة للأخلاق الاجتماعية والمصالح المشتركة عند بعض الطبقات. تظهر موضوعياً بسبب تقارب الوضع الاجتماعي وأهداف ونفسية الطبقات الكادحة من جهة والطبقات المستغلة من جهة أخرى. فالبرجوازية مثلاً بعد استيلائها على السلطة، توافق عن طيب خاطر على حلول وسط ليس فقط في السياسة بل وأيضاً في الاخلاق، مع الارستقراطية مستخدمة في ذلك بعض متطلبات ومحرمات الأخلاق الاقطاعية لكبح الحماس الثوري للجماهير. وكل

الحركات التحررية التي عرفها التاريخ، تبرهن ليس فقط على وحدة بعض مصالح الطبقات والمجموعات الكادحة، بل وكذلك على وحدة متطلباتهم وتصوراتهم الاخلاقية، وهذه المتطلبات تضغط أخلاقياً في النضال الثوري للأقنان والفئات الدنيا المهنية، البروليتاريا والفئات البرجوازية الصغيرة في المدينة والريف. ويعتبر خطأ طائفياً، النظر الى الأخلاق البروليتارية على أنها أخلاق ليس لديها ما هو مشترك مع أخلاق طبقات وفئات الشغيلة الأخرى، ان مهمات تحرير المجتمع والانسان من الاستغلال، واهداف التطوير الانساني للشخصية، وإقامة علاقات عادلة حقاً بين الناس، تنعكس في الأخلاق البروليتارية بصورة أدق واكثر اتساقاً منها في أخلاق طبقات الشغيلة الأخرى. وفي هذا سر تأثيرها ودورها القيادي في الاحتجاج الثوري للجماهير، ولكنها تستطيع القيام بهذا الدور فقط لأنها تمتلك الى جانب ذلك جوانب مشتركة مع اخلاق طبقات الشغيلة الأخرى (كراهية الاستغلال. احترام العمل) وتمتلك كذلك بعض المشاعر والميول وأشكال النفور المشترك التي تحمل طابعاً انسانياً. وقد اشار لينين:

«الى ان حب الناس وكافة المشاعر المرتبطة بهذا الحب هي (الف باء) المقدمات الأولية جداً. . القناعة، المبادىء لكل القوى الديمقراطية» [1].

عبر هذه الرؤية تتجسد في المجتمع الطبقي، الأخلاق في قواعد ومبادىء ومُثل، غير ان أخلاق الطبقة والعالم الاخلاقي لممثليها الافراد ليست شيئاً واحداً. فالأخلاق الشخصية تشترطها عوامل معقدة ومتداخلة سياسية- اجتماعية - نفسية - فردية - عائلية معاشية، ومن هنا نلاحظ بأن اخلاقيات ارسطو الى نكوفخس ليست سوى صدى وترجيع لها - وقد وفرت بوجه أكيد لأفلاطون، فرصة العودة الى هذا الموضوع المعالج مراراً، ليبدي رأيه فيه بصورة قاطعة.» [2].

---

١ - علم الأخلاق الماركسي، مجموعة من الاساتذة السوفييت، ص ١٥ .

٢ - الفيلفس، افلاطون، تحقيق اوغست دييس، ترجمة بربارة، ص ١٣٨ .

وعبر هذه الاخلاقيات المنعكس لاوضاع المجتمع العام. ويبدو العالم الاخلاقي للشخصية أكثر تعقيداً وتناقضاً من ذلك عندما تمتزج فيه، بصوة غريبة الشكل، قواعد ونظرات من مختلف المنظومات الأخلاقية، لتتذكر مثلاً، المواصفات الباهرة لعقيدة «ليف تولستوي» الذي سماه لينين في نفس الوقت «ملاك مجنون المسيح» والمعبر الأكثر سطوعاً عن تواكل جماهير الفلاحين في روسيا وتصوراتهم الاخلاقية.

ويجري هذا قبل كل شيء لأن الجانب الاجتماعي الطبقي في نهاية الأمر يخضع لنفسه مضمون العالم الاخلاقي الداخلي للانسان الفرد منكسرة خلال تجربته الحياتية وخصائص طبعه ومزاجه ومتطلبات قدراتهم. وبغير هذا لا يمكن فهم اعادة التوجه الأخلاقي لممثلي هذه الطبقة أو تلك وانتقالهم الى المواقع الاخلاقية لطبقة أخرى.

في الواقع لم يكن ماركس وانجلس ولينين، كما هو معروف بروليتاريين من حيث المنشأ ونموذج حياتهم. ولكن بانتقالهم الى مواقع هذه الطبقة، عبّروا تعبيراً كاملاً ليس فقط عن طموحاتهم السياسية، بل والاخلاقية أيضاً، فالمهمة الانسانية للحركة البر وليتارية تستحوذ على عواطف كثير من الناس الشرفاء في المجتمع، وليس مستغرباً ان قسماً منهم، بمراجعته للقيم في وعيه، يصبح الى جانبها. وليس صدفة أن يلفت «كارل ماركس» الانتباه، لدى دراسته لمؤلفات الشيوعيين الطوباويين، الى جانب ذلك التأثير النفسي الأخلاقي لافكار الشيوعية الذي يبثونه مجتذبين بذلك «ضميرنا» نحوها. أنها عقديه لا يمكن الافلات منها إلا إذا مزقت قلبك، انها المردة (جمع مارد) التي لا يستطيع ان ينتصر الانسان عليها[1].

وهنا نصل الى مقولة وهي ان مساهمة كل طبقة في التجربة الأخلاقية

---

١ ـ نقلاً عن لينين ـ ماركس ـ انجلس، المؤلفات ١/ ١١٨.

للبشـريـة مختلفـة تمامـاً، وهي ترتبـط مباشرة بالدور التاريخي للطبقة المعنية، وهذا التطـور التـاريخي هو في الحقيقـة الحـركـة الصـاعدة، التي يمكن في صير ورتها ان يتحـول ماكـان سابقـاً خطـوة الى الامـام، الى قيـود وعـراقيـل بالنسبـة للتطـور الاخلاقي للانسان فيما بعد

فلقـد كانت مثـلاً الفـرديـة الـبرجوازية بالنسبة لزمنها المُعاش مبدأ أخلاقياً تقدمياً، إذ حرر الشخصية من القيود العظيمة للعلاقات الفئوية الطائفية . وأصبح هذا المبـدأ فيـما بعـد كابحـاً للتطـور الاخـلاقي للشخصيـة باستـدعائه لتخريبها الاخـلاقي وتحطيم روابطهـا الانسـانيـة مع الناس الآخرين . حيث يتفق فلاسفة التجربة الاختباريون من انصار بيكون على القول :

«بأن المبـدأ الـذي ينظم الحيـاة الفـرديـة والحيـاة الاجتماعية إنما يتجلى في الطبيعـة البشـريـة بنـزعـاتهـا وميولها وما تضمر من عواطف وغرائز، فالطبيعة هي المنطلق الأصيل في بناء الأخلاق» [1] .

ولـذلـك فإن علم الاخـلاق المـاركسي ينظـر الى تقـييم أخـلاق هذه الطـبـقـة أو تلك من مدخـل تاريخـي ؛ فالطـبـقـات الـتي تتطـور في خط متصـاعـد تعتـبر حاملة للأخـلاق التقـدميـة بالنسبـة لزمنهـا ، أما الطبقـات المـتـقـهـقـرة الـتي تخرج من مسـرح الـتـاريـخ فانهـا تطـرح أخلاقاً رجعية ومعادية للانسان غالباً، ويكون ما هو ايجابي وما هو سلبي في اخلاق كل طبقة دائماً في توازن معين يستدعيه وعيها الاجتماعي ويجب النظر الى الفضائل والـرذائـل النمطيـة لكـل طبقـة من منظـور واقعي برؤيـة أفق تغيرها في المستقبل والطبقـات الكـادحـة هي الحـافظـة الاساسية ومبدعة القيم الاخلاقية الايجابية، وهي تمتلك أكثر الآفـاق رحـابـة في استئصـال الـرذائل الاجتماعية الاخلاقية وفي التطـور الاخـلاقي ، وعلى هذا الاساس ليس من الصحيح مبدئياً تحويل المدخل

---

١ - تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ٣/ ٨١.

الطبقي الى تقييم الأخلاق بمواعظ مبسطة بتخصيص كل الفضائل الممكنة لبعض الطبقات وتخصيص كل الرذائل لبعضها الآخر وتصويرها على أنها تجسيداً للشر في التاريخ، وفي كتاب «ثورة الأخلاق» للمؤلف عصام الدين حواس والمنشور عام ١٩٦٧ يقول في هذا الكتاب:

«ان السبيل الوحيد أمامنا للوصول الى هدفنا في رفع مستوى المعيشة هو استغلال مواردنا وامكانياتنا المتاحة حالياً الى اقصى حد، ثم تنمية هذه الموارد، والبحث عن موارد جديدة ممكنة، وبتحقيق ذلك كله يقتضي أن يتفاني كل منا في عمله واخلاصه له حتى ولو قابلته بعض الصعاب سواء في العمل أو في المعيشة، وإذا كنا نرى الناس، في البلاد التي اعطتها الطبيعة بسخاء، يبذلون كل جهد ممكن في تفان واخلاص وتقدير للصالح العام لأداء ما يوكل اليهم من أعمال على أكمل وجه»[1].

فانني أعتقد أن الحاجة أكبر بكثير، في البلاد ذات الموارد القليلة والامكانيات المحدودة، الى ذلك التفاني والاخلاص في أداء العمل مهما كانت العقبات على الطريق. والى جانب ذلك يجب النظر الى اخلاق الطبقة العاملة نفسها من منظور موضوعي كما فعل انجلس، مثلاً في الكشف عما هو «أخلاقي ايجابي» و«أخلاقي سلبي» عند البروليتاريا[2] فقط بهذه الطريقة تمكن رؤية الأفق الواقعي للتطور الاخلاقي للبروليتاريا في مجرى الثورة، أفق استخدامها لكل ما هو ايجابي في الثقافة الاخلاقية للبشرية.

---

١ ـ ثورة الأخلاق، عصام الدين حواس، ص ٢١.

٢ ـ لينين ـ ماركس ـ انجلس ٢/ ٣٥٧.

التبادل بين ما هو انساني عام وما هو طبقي في الأخلاق عبر مقولة التبعية

الطابع الطبقي للأخلاق لا يلغي ان كل منظومة أخلاقية تتضمن اموراً انسانية عامة. والعقل الميتافيزيقي وحده، يمكن ان ينظر لأخلاق كل طبقة كميدان مغلق متميز بصورة مطلقة على المنظومات الأخرى للأخلاق وليس بينه وبينها أي شيء مشترك، ولو كانت الأمور على هذه الصورة لم يكن باستطاعة الناس أن يكدسوا تجربة أخلاقية وينقلوها للأجيال التالية. ان علم الأخلاق الماركسي يعترف بوجود محتوى انساني عام في الأخلاق يرتبط بعلاقة تأثير متبادل ديالكتيكي معقد مع محتواها الطبقي، والتناقض بين ما هو طبقي وما هو انساني عام في الأخلاق ليس مطلقاً، بل نسبياً، وقد أشار الى هذا انجلس مباشرة في «أنتي دوهرنغ» عند دراسته لمنظومات الاخلاق الثلاث، المتواجدة في ذلك الوقت - الاقطاعية المسيحية والبرجوازية والبروليتاريا - يعترف أن من غير الممكن أن لا يكون فيها «كثيراً مما هو مشترك» لأنها جميعها تعكس «درجات مختلفة لتطور تاريخي واحد بعينه» الى جانب ذلك، فإن ما هو مشترك، الذي تتضمنه مختلف منظومات الأخلاق لا يرتفع فوق التاريخ والاختلافات الطبقية والقومية بوصفه «قانوناً أخلاقياً» أبدياً لا يتغير بل يندمج عضويا في محتوى هذه الاختلافات الطبقية المتميز: ما هو انساني عام يظهر فيما هو طبقي. ولا تعتبر أية واحدة من المنظومات الثلاث للأخلاق حقيقة بصورة مطلقة وكاملة بصورة نهائية، والأخلاق البروليتارية تتضمن من تلك العناصر ذات الدلالة العامة اكثر بكثير لأنها «تمثل مصالح المستقبل».

وهكذا فإن ما هو انساني عام وما هو طبقي ليس طبقتين موجودتين للأخلاق موضوعين جنباً الى جنب ومعزولين عن بعضهما. ما هو انساني يظهر في الطبقي عبر الطبقي، وليس معارضاً له كشيء منفرد موجود بصورة مستقلة عنه. ولذلك

فإن لاخـلاق مختلف الطبقـات صفـات توحـدهـا وأخـرى تفـرقها، صفات عامة وأخـرى مميزة، وبقـدرما تكـون الطبقـة أكثـر تقـدمية تمثل بصورة أوسع واعمق مصـالـح تطـور المجتمـع بأسـره، وتنعكس في اخـلاقهـا بصـورة أكمـل العناصر الانسـانيـة العـامـة، وبـالعكس فكلما كانت مصالح الطبقة أكثر أنانية ومحدودية، تباعدت أكثـر عن متطلبـات تطـور المجتمـع بأسـره، وكـان ما تتضمنـه أخلاقها من القيم الانسـانيـة العـامة أقل. وهذا هو السنبب في عدم مصداقية تصوير طبقية الاخلاق لانتصـار الانـانيـة الفئوية في التاريخ. ويعتبر هذا المدخل بدائياً وانعزالياً. إلا أن أعـداء علم الاخـلاق المـاركسي هكـذا بالضبـط يحاولـون طرح مدخله الطبقي للأخـلاق ملصقيـن به تبريـراً نظـريـاً للأنـانيـة الفئـويـة يقود الى تحطيم أسس الاخـلاقيـة نفسهـا في سلوك الناس، أما في الواقع الفعلي فإن أخلاق الطبقة تبرز كأنـانيـة فئـويـة فقط عندما تتناقض مصالح الطبقة مع التطور التقدمي للمجتمع عنـدمـا تعـبر عن محتوى رجعي معادي للتقدم، وأخلاق البر وليتاريا تمثل بصورة أكمـل مصـالـح تطـور البشرية جمعاء، وهذا يعني انها تتضمن كمية أكبر من العناصر الانسانية العامة.

وعلـم الاخـلاق المـاركسي بدفـاعـه عن موضوعة عدم وجود أخلاق إنسانية عامة بصورة مستقلة ومعزولة عن المنظومات الطبقية للأخلاق، لا يرفض وجود ما هو انساني عام في الأخلاق أنه يرفض ابداعها المجرد بتأكيده لما هو انساني عام عبر المصلحـة الطبقيـة المتقـدمـة، المتجسـدة في الأخـلاق الثورية. وبهذا المعنى فان مهـمات التقـدم الاجتـماعي العـام أسمى من هذه أو تلك من المصـالـح الخـاصة للبر وليتـاريـا، والى هذه الموضوعية المبدئية في الماركسية، لفت انتباه لينين بصورة خاصـة، «من جهـة نظـر الأفكار الأساسية للماركسية، مصالح التطور الاجتماعي أسمى من مصالح البر وليتاريا» [1] ويكون ما هو مشترك مما يوجد في اخلاق مختلف

---

١ ـ لينين، المؤلفات الكاملة ٤٢/ ٢٢٠.

الطبقـات في مرحلة تاريخيـة واحـدة موضـوعاً لنضال المصالح حيث تعبر كل طبقة بواسطة أخلاقها ليس فقط عن مصلحتها الخاصة بل وكذلك عن المصلحة في التوظيف المتـواصـل للمجتمـع الذي تحتاج الى وجوده في مرحلة تاريخية معينة، وتسعى كل طبقـة لتعبر أيضـاً عن مصلحتهـا الخـاصـة بلغـة الأخـلاق ذات الـدلالة العامة للمجتمـع، وهكـذا كان الفلاحون الاقنان عن خوضهم للنضال ضد الاستغلال الاقطاعي يندارون من وقت لآخر الى قواعد الاخلاق السائدة «للآباء» و«الابناء» متنـاولـين أياها في مصلحتهم وتخوض البروليتاريا النضال ضد البرجوازية للدفاع عن مصالحها الاقتصادية، بدون أن تخرج في البداية عن إطار الاخلاق السائدة وهنا نصل الى توضيح ما يشمل المحتوى الانساني العام للأخلاق.

أولاً: القواعد البسيطة للأخلاق. هذه القواعد التي وضعها الناس بنتيجة تطـور أخـلاقي للمجتمـع يمتـد آلاف السنـين والموجودة عند كل الطبقات. انها القواعد الضرورية لضبط سلوك الناس في بيئة أشد الطبقات اختلافاً وتعكس هذه القـواعـد بخـاصة العلاقات غير الطبيعية للأهل والأطفال والكبار والصغار والتي تؤكـد قيمـة الأمـومـة، وجهت الانسان الذي حمل طفلاً من بيت يحترق، والذي يحول دون تحطيم قطـار أوكارثـة طائرة... الخ مُخاطراً بحياته الخاصة، فالشفقة والحنين ومساعدة الضعيف والسماحة واللطف والاستقامة والمودة والأسى والتواضع والصفـات الأخـلاقيـة المشـابهـة الأخـرى تقيم منـذ زمن بعيد في البيئات الطبقية المختلفـة، أمـا الكـذب والغـدر والخيانة والجفاء والسماجة، فتدان بهذا الشكل أو ذاك وتشكـل القـواعد الأولية البسيطة للأخلاق، تلك الخلفية المشتركة الأخلاقية التي تحتـاجهـا المخـالطـة بين الناس «الرصيد الذهبي» للثقافة الاخلاقية الذي لا يكون وجود المجتمع بشكل عام معقولاً بدونه، وتدخل كل هذه القواعد أيضاً في الأخلاق الشيوعية العالمية.

ثانياً ـ ويمكن ردّ بعض الاشكال النفسية العامة للمعاناة الأخلاقية وفلتات الاشواق والمشاعر الى العناصر الانسانية العامة في الاخلاق. فلحمرة الخجل التي تظهر على وجه الانسان الخجول ميكانييزماً نفسياً فيزيولوجياً مشتركاً لدى ممثلي مختلف الطبقات طبعاً، أما لأي سبب تظهر هذه الحمرة على وجه كل فرد فهي مسألة اخرى ـ فغالباً ما يخجل ممثلوا مختلف الطبقات لذنوب مختلفة وبهذا الشكل، فإن المضمون والمغزى الاجتماعي، قبل كل شيء، للقواعد الاخلاقية والنواهي والأوامر والتقييمات والمشاعر والمتطلبات، يبدو مسألة طبقية، ويمكن أن يختلف بين الطبقات أيضاً نظام الأحساسات نفسه وحركية الميول والكراهية. غير أن الشكل النفسي (تأنيب الضمير، الاحساس بالخجل والشعور بالذنب والندم وما شابه ذلك) لهذه الحركات الروحية الباطنية متشابهة ـ وبغير هذا لا بستطيع الناس بشكل عام أن يتصوروا التجربة الأخلاقية الغريبة، ولا يستطيعون فهمها والتعاطف معها.

ثالثاً ـ يجب فهم ضمن ما هو انساني عام المساهمة الايجابية في التجربة الاخلاقية للبشرية التي تقدمها هذه الطبقة أو تلك في التاريخ عبر اخلاقها الخاصة. أن تصور جدارة الانسان بصرف النظر عن منشئه الاجتماعي والوضع الذي يشغله، والمساواة الأخلاقية المنطقية بين الناس، وضرورة العلاقات المتبادلة بين الناس في المجتمع، وقيم الجماعة، وعدم تحمل الاضطهاد والاذلال وما شابه ذلك، أن كل هذه الموضوعات كانت انجازات تاريخية عظيمة للطبقات المتقدمة، خلدتها في نضالها وأعلنتها على أنها أمور أخلاقية. وكما يتكون النهر الكبير من تجمع عدد من الجداول الصغيرة، فمن المنجزات المنفردة لأخلاق الطبقات التقدمية يتكدس ما هو انساني عام في سيرورة تطور التاريخ والأخلاق الشيوعية هي ذلك الانساني العام الذي يصب في بناء المجتمع اللاطبقي، في الأخلاق الانسانية العامة الواحدة، وقد قال انجلس عن هذه السيرورة بأنها: «الأخلاق

التي تتربع فوق التناقضات الطبقية، وفوق كل الذكريات عنها، وتصبح الأخلاق الانسانية ممكنة فعلاً فقط خلال تلك الدرجة من تطور المجتمع حيث ليس فقط يتم القضاء على التناقضات بين الطبقات، بل وعندما تصبح هذه التناقضات منسية في الممارسة الحياتية»[1] وأخيراً ذلك المضمون الخيّر والانساني لقواعد ومبادىء ومثل التطوير المبدع والمتّسق للانسان وللعلاقات الاجتماعية العادلة، التي يشكل تحقيقها مهمات اعادة البناء الشيوعية للعالم ـ هذه هي في الواقع الأمور الثلاثة المكونة والحاسمة في تطور المضمون الانساني العام للأخلاق الذي ينتسب للمستقبل.

ـ الشكل الأساسي للأخلاق:

في الحقيقة ان تقدم الثقافة البشرية يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالمنظومة الانسانية لرؤى وأصول السلوك، والانسانية انما تنفذ الى كل الاشكال التاريخية، ولها جانب أخلاقي ينعكس بوضوح عبر التجربة ونشوء وتطور الاخلاق ذاتها ارتبطت بوعي واستيعاب الانسانية بوصفها قاعدة عملية للنشاط الانساني.

تشكل الاخلاق في ظروف المجتمع العشائري بالاستخدام الواعي والمتسق لافكار المساواة العامة في العلاقات الانسانية المتبادلة.

غير ان تأكيد التطابق الخارجي بين الافراد الذين يبقون بصورة عامة غرباء عشائرياً عن بعضهم البعض والتقسيم المرتبط بهذا للناس يؤدي الى خاصتين، أقرباء ـ وغرباء ممثلين لاتحادات عشائرية أخرى وغياب أفكار ضرورة التطور الذاتي واكتساب الحياة اشكالاً أكثر جدارة والحقيقة إن الطابع البدائي المحدود لتلك المساواة أعاق التمايز النهائي للأخلاق عن الأسلوب المتماسك للضبط الاجتماعي.

---

١ ـ علم الأخلاق الماركسية، مجموعة من الاساتذة السوفييت، ترجمة ابراهم قندوز ص ٧٣.

لذا فقد كان تحطيم البُنى العشائرية الدموية يعني ذلك التجديد لأشكال العمل والمخالطة الذي فتح آفاقاً واسعة للنمو البشري وقاد بذلك الى الوعي العملي للطبيعة الاجتماعية للانسان.

وامكانياته اللامحدودة. إذ يُطرح التوازن جانباً وتغتني المساواة بمضمون جديد، حيث يتم وعي جوهرية الراوابط الحية بين الناس، وما يوحدهم ويعترف بحق كل انسان بالسعادة وتتأكد ضرورة المشاركة واحترام وحب الناس. وبوعي هذه الحقائق التي تدخل بصورة عضوية في مفهوم الانسانية يرتبط التكون النهائي للأخلاق كأسلوب خاص في رؤية وامتلاك العالم.

ترصد هذه السيرورة حتى في التاريخ الواقعي نفسه للأخلاق، فواحد من الخصائص الجوهرية للعشيرة بوصفها تنظيماً اجتماعياً يعتبر الالتزام الجماعي بالناحية الدموية. هذا يعني أن احدى العشائر في علاقاتها بالعشائر الأخرى، عليها أن تنتصر أو الأفضل أن نقول تكتفي بالعقاب أي أن تلحق أضراراً مساوية للضربة الموجهة إليها. فهذا هو جوهر العادة التي سميت التأثر. مع الانتقال من الشكل الدموي العشائري في العلاقات الاجتماعية الى العلاقات الاقليمية يجري ا(تضاء على الأفق الطبقي للتفكير والشعور القبائلي وتتشكل فكرة الانسانية، ا ساواة بين كل الناس، التي أخذت نفس الصيغة تقريباً حوالي «منتصف الألف الأول» قبل الميلاد في مختلف بقاع العالم وفي كافة المناطق الثقافية [1] في الواقع تعتبر الانسانية، كاحترام وحب الناس، كوعي لضرورة جعل أشكال المجانسة بينهم إنسانية واحدة من أعمق نزعات التطور الاخلاقي، فالتقدم الاخلاقي إنما يقوم في الحقيقة في نمو حدود الانسانية، أي في الانتقال من نمط أقل انسانية الى نمط أكثر انسانية في تناقض الخير والشر.

---

١ ـ علم الاخلاق الماركسية، مجموعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة ابراهيم قندور، ص ٢٩٦.

على الرغم من ان الانسانية تعتبر حماسة عامة للبحث الاخلاقي للبشرية، لذا فإن القواعد الانسانية للسلوك، مهما كان هذا متناقضاً في الظاهر، تتشكل عندما تصبح العلاقات بين الناس لا إنسانية كدرجة عالية، وقائمة على التناحرات الطبقية، أي على اضطهاد الانسان للانسان، فإن ظهور هذه القواعد بحد ذاته يعتبر رد فعل من نوع خاص للجماهير على علاقات السيطرة والخضوع ، وتعبيراً عن عدم الرضا الراديكالي، عن عدم المساواة الاجتماعية والعنف وكل جوهر استغلالي للعلاقات المتبادلة في المجتمع، والتوجه الانساني للأخلاق، بظهوره كنفي للنشاط الأخلاقي المتناحر طبقياً، حيث يكون في حالة صراع متوتر وتنامي عميق مع مجمل الممارسة العملية للتشكيلات القائمة على الملكية العامة، ويعتبر مصدراً للضمير المضطرب للبشرية.

فالانسانية من الناحية التاريخية مشخصة، فكل مرحلة تخلع عليها مضمونها، وفي حدود كل مرحلة تجري معالجتها معالجات مختلفة تتناسب مع اختلاف المكان التاريخي وأهداف هذه الطبقة أو تلك أفكار المساواة والاحترام والقيمة الذاتية للفرد البشري وجدت دائماً في شكل مبادىء وقواعد تاريخية مشخصة ومحددة طبقياً تميز هذا النمط أو ذاك للأخلاق.



القسم الثالث

البنية المنطقية للمقولات الرئيسية للاخلاق

بعـد أن أوضحنـا في الصفحـات السـابقـة الشـرط الموضوعي للأخلاق، نعود ونوضح البنية المنطقية للمقولات وللوعي الأخلاقي، أي ما أُسميه بالبنية الداخلية للأخلاق.

في الحقيقة توجد في المراحل التاريخية المختلفة بُنى مختلفة للوعي الأخلاقي. فلقـد استـدعى النظـام الخـاص للحيـاه عنـد الانسـان تكـوينـاً خاصـاً للوعي الأخـلاقي، انعكست فيـه علاقته بالبيئة الاجتماعية وبنفسه وبكل العالم، وكانت الأنـماط المختلفـة للشخصيـة، التي تعكس علاقات متنوعة مختلفة لزمنها التاريخي حيث تتميز بقـواعدها وأوامرها ومثلها ذات المضمون الأخلاقي المميز. اشترطت الاختـلافـات في مضمـون الـوعي الأخلاقي اختلافات أيضاً في بناه وفي أساليب ضبـط سلوك النـاس، وحـريّ أن يكون ممكناً التحدث عن بعض السمات العامة لبنيـة الـوعي الأخلاقي التي تميزه عن غيره من أنواع الوعي (العلمي، الفني... الـخ) وقـد رسخت هذه المـواصفات المجردة للأخلاق الأكثر اتساعاً وميكانيزماتها التفسـير يـة الاجتماعية التي تكون متشابهة من حيث الشكل عند الناس في مختلف المراحل، رسّخت مراراً مضموناً معيارياً مختلفاً.

أ ـ ان تمييز **بنية الوعي الأخلاقي** عموماً للناس كافة في الأزمنة والمجتمعات المختلفة يشكل صعوبة منهجية جدية، وهو من المسائل النزاعية التي لا زالت في مرحلة الدراسة في علم الأخلاق الماركسي [1]. ولكن بدون تجريد للبنية العامة للوعي الأخلاقي لا يمكن الخلاص: ففي الحالة المعاكسة تبدو الاخلاق منقسمة الى مراحل لا ترتبط احدها بالأخرى، وفي الواقع لا يعود ممكناً فهم تطور الاخلاق كظاهرة من نمط واحد لها تعاقبها في استبدال الأشكال المتعددة نوعياً، إلا أن تمييز هذه البنية العامة ممكناً فقط اعتماداً على تحليل المنظومات الجامعة للأخلاق وليس عن طريق التمييز التأملي لأحدى مقولات الأخلاق عن الأخرى.

فالقواعد الاخلاقية هي في الواقع عناصر الوعي الأخلاقي الموجودة فيه على شكل منظومة محددة للتبعية المتبادلة وأولوية الخضوع، إنها التوزع الثابت المتأكد في الوعي الاجتماعي للقيم الاخلاقية، العقدية والمتجسد بهذه الصورة أو تلك في الوعي الفردي أيضاً يتميز الناس عموماً بتقييم العلاقات الاجتماعية المحيطة بهم، والأفعال التي تجري مراعاتها من خلال مؤشر القواعد الأخلاقية التي تضبط سلوكهم.

تبرز القواعد الاخلاقية، بوصفها ضوابط للحياة الاجتماعية، بوضوح خاص صفتها المميزة وهي (الأمرية). فمصالح الوحدات الاجتماعية (الجماعات، المجموعات، الطبقات) والضرورة الاجتماعية للسلوك المتفق عليه والمنظم للناس تتجسد في القواعد في مطالب اخلاقية مثلاً:

«أفعل هذا لأن هذا حير» أوعادل، أوواجب، «لا تفعل هذا لأن هذا شر» نفس القاعدة ولنقل مطلب الصدق يمكن أن يعبر عنها في وقت واحد على شكل أمر أوكحكم مسبق إيجابي، «لا تكذب» و«قل الحقيقة» في القواعد تتراكم على صورة أمر التجربة الاجتماعية التاريخية المقيدة لأجيال من الناس.

---

١ ـ بُنى الوعي الأخلاقي، أ. ر. تيتارينكو، ص ٣٥

تلك المفاهيم المعيارية مثل «القاعدة ـ القانون ـ الأمر» فهي تتوحد في مضمون عقائدي متوافقة مع المثل والتصورات حول مغزى الحياة والسعادة . . . الخ . ومجموعة القواعد والمبادىء التي يتم الوعي بها تعرف عادة بأنها القانون الأخلاقي لهذه الطبقة أو تلك .

ويجري العثور على أولوية الخضوع ، وتدرج القواعد بوضوح خاصة في وضعيات الصراع عندما تدخل متطلبات إحدى القواعد في تناقض مع الأخرى مثلاً : مطلب قول الحقيقة من انسان واعتبارات الانسانية فيما يتعلق بالانسان المريض الذي لا رجاء فيه . لأن معرفة حقيقة المرض يمكن ليس فقط أن تسمم الأيام الأخيرة من حياته بوعي فقدان الأمل لأنه «لا يمكن ان نغفل دلالة «الأمل» في حياتنا الخلقية العملية» [1] .

وبالضبط في الصراعات الحادة المرضية يجري الاختيار الحر للفرد للخضوع (لايثار) لاحدى القواعد وليس للأخرى ، أفضلية أحد المبادىء على الآخر ، أي تدرج مطالب هذا القانون الاخلاقي أو ذاك . ورغم كل التقارب في المحتوى إلا أن من المعتاد التمييز بين القواعد الأخلاقية والمبادىء الاخلاقية . يقصد بالقواعد وتلك القوانين ، تلك الأفضليات التي تضبط جانباً معيناً خاصاً من السلوك «قل الحقيقة» ، «لا تكن حسوداً» ، «ارع والديك» وما شابه ذلك ، ويقصد بالمبادىء مطالب أخلاقية أكثر عمومية تتعلق بكل خط سلوك الانسان وتتلاحم بهذا الشكل أو ذاك في وعيه الأخلاقي الكامل الواحد وسماته الأخلاقية ، وبهذا المعنى يمكن أن تسمى مبادىء «العدالة» ، و«الجماعية» و«الوطنية» وما شابه ذلك .

ان كل تنوع القواعد والقوانين والمبادىء الأخلاقية ـ المثبتة في الوعي الاجتماعي للناس في هذه المرحلة أو تلك ، في هذا المجتمع أو ذاك يكون منتظماً بصورة محدودة .

---

١ ـ المشكلة الأخلاقية ، زكريا ابراهيم ، ص ٢٦١ .

فالحقيقة كل العناصر البنيوية للوعي الأخلاقي في علاقة متبادلة مع بعضها البعض، وبغض النظر عن خصوصية وعدم تكرار الوعي الأخلاقي الفردي يوجد شيء ما عام موحد النمط في البُنى والروابط بين القواعد التي يتألف منها.

فانتماء الوعي الاخلاقي لهذا النمط أو ذاك يحدد ذلك المبدأ المحوري الذي يطبع بنية الوعي الأخلاقي ككل نوعي، فمثلاً الوعي الأخلاقي من النمط الاشتراكي يقوم على المبادىء المحورية الاخلاص لقضية الشيوعية، الجماعية، حب العمل. وبغض النظر عن خضوع التجسدات الفردية فإن الخطوط الأساسية لأوليات الخضوع للقواعد تكون فيه متشابهة، ذات طابع واحد وموحد النمط.

إن خصوصية الكلية وأولوية الخضوع للمغزى السلبي يمكن أن تمتلكها بنية الوعي الأخلاقي عند الاشخاص ذوي السلوك اللاأخلاقي المنحرف، على الرغم من أن توزع القيم فيها يتميز لدرجة كبيرة عما هو مألوف، إن مثل هذه المنظومات «المضادةللقواعد» في وعي الانسان تتشكل، كقاعدة، في ظروف الجماعات الاجرامية، والعصابات اللااخلاقية . . .

وتلاحظ في الظروف العادية انحرافات وتشوهات أكثر خصوصية وأقل رسوخاً في بنى الوعي الأخلاقي ـ ويرتبط محتوى القواعد لحد كبير بأولوية خضوعها البنيوي ـ مثلاً.

لنأخذ تلك القاعدة الاخلاقية من حيث هي واجب وطني ، كـ «الحرص» في بنية الوعي الأخلاقي البرجوازي في فترة التراكم الأولي لرأس المال والمزاحمة الحرة، كان يشغل مكانة بارزة. فلقد ساعد الحرص على زيادة رأس المال وتراكم الثروة، ولذلك كان الحرص قريباً مباشرة من تلك السمات للشخصية كالبخل والأنانية واللامبالاة الباردة بحاجات الناس الآخرين، والحرص كقاعدة في الاخلاق الاشتراكية، يساعد على عملية اجتماعية اخلاقية. وكذلك يساعد على مضاعفة الحيازة العامة وتحسين ظروف عمل كل انسان والعلاقة الطيبة بمصالحه

ومصالح الجماعة، وهذه القاعدة لا تغرق الناس بحفزها على التعطش الجشع للثروة، بل توقد القضية العامة التي تسمح باستمرار بتحسن حسب منظومة التبعية الأخلاقية المتبادلة التي تقع فيها وبأية وظائف للوعي الأخلاقي ترتبط.

وفي الواقع فاننا نلاحظ بأن البنى الخاصة للوعي الأخلاقي تختلف، تاريخياً وكقاعدة بتركيب آخر وأولوية خضوع عناصرها ـ القواعد، وتلك المبادىء الرئيسية المحورية التي تؤمن كلية الوعي الأخلاقي. وهكذا ثبتت نهائياً ولأول مرة في الوعي الأخلاقي الاشتراكي مبادىء الجماعية الاشتراكية والانسانية الأصيلة.. ويغتني جزء من القواعد القديمة بمحتوى جديد (الإخلاص، الضمير، الواجب، الحرص) والحقيقة ان بعض الموضوعات الأخلاقية تبدل بطفرة نوعية كل محتواها القديم مثلاً (تصور العدالة، الوطنية، السعادة، اللذة... الخ وبعض القواعد والقوانين ذات المدلول البشري العام تغتني وتتوطد (العطف، الشكر، التواضع، الصدق، الأخلاص...) وباختصار يجري تغير تقدمي في تركيب وأولوية الخضوع في عناصر بنية الوعي الأخلاقي، قواعده ومبادئه.

وتعطينا جملة القواعد والمبادىء حتى ولو أخذت في كليتها وتدرجها المعين «قطعاً» سكونياً لبناء الوعي الأخلاقي. ولرؤية منظومة عناصر الوعي الأخلاقي في حركتها، فعلها، يجب تحليل ما يسمى بالتوجه القيمي:

في الحقيقة ان كل انسان لاحظ في حياته العادية أناساً كرسوا انفسهم كلية لهدف معين: أما امتلاك سر مهنتهم، أو احراز أعلى رفاهية ممكنة، أو البحث عن ذلك الميدان من النشاط الحياتي الذي تتكشف فيه بصورة مثلى عبقرياتهم الشخصية. خلف كل من هذه الأهداف تختفي هذه القيمة الأخلاقية أو تلك التي تتوجه إليها الشخصية في نشاطها الحياتي كتوجه نحو قيمة أسمى، زد على ذلك أن التوجهات العملية المختلفة، مثلاً المهنية أن يصبح الانسان جيولوجياً أو طبيباً أو مفكراً، يمكن أن تخفي نفس القيمة الأخلاقية العامة التي تجعل الناس يجربون

ويظهـــرون مواهبهم وعلى العكس من ذلـــك فإن نفس التـوجـه العمـلي ولنقـل للحصول على هذه المهنة أو تلك يمكن أن يخفي توجهات قيمية مختلفة : لتقديم أعلى فائدة للناس عبر تحقيق فطرته، لاحراز الشهرة والسمعة، لتراكم الخبرات المادية . الا موهبة الوعي الأخلاقي في توجيه أفكار وأفعال الانسان دائماً وفي مختلف الوضعيات لانجاز هذه القيمة الأخلاقية أو تلك يمكن وصفها بأنها توجه قيمي ، وبما أن الانسان كائن اجتماعي فالحق محصول اجتماعي ، وتتدبل التقويمات الفردية للحق وتصحح تحت تأثير المؤثرات الاجتماعية، الى أن تصبح بعض الاعتقادات مقبولـة بعامة ، ولكن القيام بالتقويم ليس هو الشيء المهم إنما المهم هو سنده كي يستمر، وقد تسند حقاً ما في البداية أقلية بل فرد واحد لكن أن ظلت الحال كذلك لم تعتبر ذلك حقاً ابداً فيقول شيللر:

«معيـار الفـائـدة يختـار التقويمات الفردية للحق ويكون منها الحق الموضوعي، الذي يحظى باقرار المجتمع له . . فالحق هو المفيد والمثمر والعملي الذي تميل نحوه تجربتنـا التطبيقيـة في تحديدها لتقويماتنا للحق، واذا انتحل شيء عكس هذا لنفسه مظهر الحق والصدق وافتضح امره عاجلاً أم آجلاً ورفض»[1] .

ويسمى شيللر براغماتية نزعة انسـانيـة من اجـل انـه يؤكد على ان كل النظـريـات والمعتقـدات لا يمكن لها ان تكـون ذات معنى أو صادقة إلا اذا كانت تنطوي على قيمة انسانية .

في الحقيقـة لا ينحـل عدد القيم الأخلاقية التي يتوجه نحوها الانسان المفرد الى قيمة واحدة وحيدة معينة فقط . بل هو جملة من بعض القيم المتبادلة المترابطة فيما بينها بصورة وثيقة .

ومن هنـا نجـد بأن نطـاق التـوجهات القيمية التي يعترف بها الناس واقعياً واسع : وعددها يبلغ تماماً عدد القيم الموجودة في المجتمع .

---

١ ـ مدخل الى الفلسفة، ج ٥ راندال، ترجمة ملحم قربان، ص ١٥٨ .

غير أنه يمكن فرز توجه قيمي واحد سائد يحدد التوجه العام لسلوك الناس في البنية النمطية للوعي الأخلاقي عندهم في هذا المجتمع أوذاك، في المجتمع الاقطاعي كان هذا التوجه هو التوجه القيمي الى وضع فئوي مرتفع الى احراز مكانة «لائقة» في التدرج الفئوي الطائفي في المجتمع البرجوازي كان هذا التوجه هو التوجه الى الثروة كهدف اجتماعي وشخصي سام للنشاط الحياتي. ويعني تبدل التوجهات القيمية تغيراً لكل توجه الوعي الأخلاقي وظهور الامكانات للعثور على قيم جديدة وعدم قبول القيم القديمة التي اهترأت، «ذلك لأن التوجهات القيمية الاخلاقية التصورية هي قيم اخلاقية غريبة عن الواقع، بعيدة عن العصر، خارجة عن نطاق الوجود»[1].

ذلك ان التوجه القيمي العام النمطي للوعي الاخلاقي الاشتراكي يتوجه نحو قيمة انسانية تقدمية تاريخياً وينعكس التنوع والغنى الداخلي للعالم المعنوي للناس في المجتمع الاشتراكي أيضاً في تعدد التوجهات الحياتية الملموسة التي تميزهم. ان السمات الفردية للناس وميولهم وعبقرياتهم وآمالهم، كل هذه الأمور تستدعي أفضلياتهم الملموسة: المهنية، العملية، العائلية، المعاشية، وكل هذه الأفضليات تتوحد في وحدة القيم الأخلاقية السامية، ويساعد تنوع تجسدات التوجه القيمى العام على شمولية وغنى انعكاساته الفردية وعلى التطور الروحي للشخصية وأصالة هذا التوجه. في الحقيقة «ان التطور الشامل للشخصية عبر تحقيق المصلحة الجماعية، هو المغزى الاساسي للتوجه القيمي الذي يبدو متجسداً في الوعي الاجتماعي في المجتمع الاشتراكي، وعلى تجديد وجه مشكلة المبدأ الاخلاقي عن طريق الأحسس معرفياً للقوانين التي تسير ما هو اجتماعي»[2].

فخدمة المجتمع الذي يبني الكيان الانساني تبدو أسمى قيمة للشخصية

---

١ ـ القيمة الأخلاقية، عادل العوا، ص ٢١.

٢ ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى، فرانسوا عريغوار ص ٢٧.

المنفـردة التي تؤكـد جدارتهـا وضميرها عبر النشاط المفيد اجتماعياً . في ديالكتيك التـوجهـات القيميـة المتجسـدة في الـوعي الاجتـماعي الفـردي ، أرسـت حـوافز وامكـانات قوية للتطور المنسجم للشخصية ، الذي يبرز في الاشتراكية كصيرورة يومية عادية لنمو الثروة المعنوية للشخصية وازدهار وتحقق عبقرياتها وطموحاتها الابداعية .

فالتوجه القيمي للوعي هو التعبير الأكثر ثباتاً وعمقاً عن المحتوى الأخلاقي من الـدوافـع والتقييمات والتبريرات والحلول المنفردة ، فهو يحقق في التوجه العام للوعي المـوقـع الأخـلاقي المنطقي الذي تشغله الشخصية ، ظاهراً ليس في أفعال ودوافـع منفـردة بل في كل خط السلوك والشعـور الـذاتي الأخـلاقي للشخصية ، معبراً عن نزوع معياري محدد لهذا السلوك وهذا الشعور الذاتي ، في تلك الحالة ، عندما لا تتطابق هذه الدوافع أو تلك مع التوجه القيمي ، سيكون بوصفه سلسلة متكـاملة من الافعـال ، كقـاعـدة متـوافقاً مع التوجه وليس مع الدوافع أو أكثر من ذلـك فإن التـوجـه القيمي نفسـه يستـدعي هذه أو تلك من الـدوافـع والتقييمات التبريرية في السلوك ويخمد أخرى .

فالتوجه القيمي يمكن أن يظهر ليس فقط في الافعال التي تعبر نتيجة لحل الـواعي بل وكـذلك في الأفعال العاطفية الانفعالية ، في مشاعر وارادة الفرد . وهنا نرى هوبز يقول :

«مهـما كان موضـوع الرغبة والاشتهاء لامرىء ما ، فإن هذا الموضوع هو ما يسميـه خيراً ، كما ان موضـوع كرهـه أو ازدرائـه هو ما يسميـه شراً . . ومن ثم فإن الكلمتين «خير» و«شر» تستخدم دائماً في علاقتها بالشخص الذي يستخدمها لأنه لا يوجـد شيء تنطبق عليـه هذه الاوصـاف ، ولا توجد قاعدة عامة للخير أو الشر يمكن أن نستقيها من طبيعة الاشياء في حد ذاتها»[1] .

---

١ ـ مقدمة في الأخلاق ، مابوت ، ترجمة ماهر عبد القادر علي ص ١٤٤ .

وهكذا فعندما يقول المرء: «الصدق خير» فإنه لا يتحدث عن الصدق وانما يتحدث عن نفسه ويقول إنه يرغب الصدق. غالباً ما يظهر تبرير الفعل في وعي الشخصية بعد انجازه الذي يتم على صورة دافع، والتوجه القيمي، بدحوله في كل طبقات نفسية الانسان (التفكير، الشعور، الدافع اللاواعي) يسمح في الحقيقة للانسان باختيار خط صحيح للسلوك بصورة حاطفة وفي أغلب الاحيان غريزية، فهو يوحد كل مكونات الوعي الأخلاقي مخضعاً أياها جميعاً لهدف واحد ويثبت إرادة الانسان، مانحاً اياها الاتساق، ومن هنا تأتي عظمة وأهمية التوجه القيمي الواعي، فالوعي العقائدي بما فيه علم الاخلاق للتوجه القيمي يضاعف لمرات كثيرة قدرته الضابطة ويزيد قدرة الانسان على التنبؤ بأهداف سلوكه، وهنا يقترن التوجه القيمي بالتصورات السامية حول ما هو واجب، حول فهم مغزى الحياة.

إي ان التوجه القيمي، بتوحده مع منظومة وجهات نظر صارمة ومترابطة عقائدية، من ناحية المفهوم، يصبح تعبيراً عن محتوى القاعة الأخلاقية للشخصية. والتوجه القيمي، بتجسده في كل منظومة الافعال، مثل اساليب حياة جماهير كثيرة من الناس في سعيهم الحثيث، وكذلك في افضلياتهم، وخاصة أن التوجه القيمي يدخل بوصفه لحظة ذاتية في المنظومة العامة للعلاقات الأخلاقية.

في الواقع ان هذه التوجهات القيمية إما أن تتجه الى القيم الأصلية السامية أو الكاذبة وهذا يظهر خاصة عند الاشخاص ذوي السلوك الشاذ والمعادي للمجتمع.

وتستطيع الشخصية بهذه الدرجة أوتلك من العمق أن تعي بصورة أو بأخرى توجهها الأهلاقي الخاص، ويحدث أن تختفي التوجيهات الفعلية التي توجه السلوك وراء التبريرات الادعائية الفطرية لسلوك الشخصية، ويحدث أيضاً أن الانسان يأخذ بصدق، بتوجه خارجي يخفي أهدافه الأنانية الواقعية خلف نيته الفعلية الحقيقية في السلوك، وما عدا ذلك فإن الشخصية تكتسب في أغلب

الاحيان بعض القيم كلياً من الناحية الاجتماعية: في هذه الحالة يحمل التوجه نحوها أيضاً طابعاً شكلياً، لفظياً. وعلى هذا الشكل يكون تحديد التوجه القيمي لوعي الانسان صعباً للغاية وغالباً ما يكون تحديده ممكناً فقط حسب السلوك على امتداد عدة سنوات، وهذه هي حالة مراحل مسيرة حياة البشرية في الحقيقة.

عبر هذا الحديث نلاحظ بأن درجة أخلاقية الشخصية ترتبط لحد كبير بتجذّر التوجهات الصارمة نحو القيم الايجابية للحياة في نفسيتها وهذا ما تنص عليه التوجهات الأصلية، فعندما تتخلد لدى الانسان تلك التوجهات القيمية يمكن الاعتقاد بأن متنانته الأخلاقية العامة قد تأمنت بها في ذلك في الوضعيات الصعبة مثل المعطيات الخاصة بالصراع، وهذا يوصلنا الى الحديث عن دوافع الفعل الاخلاقي والتقييم لهذا الفعل، وبالتعريف للدافع وهو عبارة عن حافز واع للسلوك من الناحية الأخلاقية والتقييم الاخلاقي يسمح بتحديد المغزى القيمي لفعل وسلوك الشخصية أو لوحدات اجتماعية، وتوافقها مع قواعد ومبادىء ومثل معينة، وهو في منظور الواقع يتضمن الادانة أو التأييد ويعكس شعور الامتنان والاعجاب أو التطور، والتقييم الذاتي هو التحديد المستقل لقيمة سلوكه الخاص ودوافعه وافعالة الخاصة، وهو كذلك مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشاعر الشرف والواجب ويبرز كأداة هامة للرقابة الذاتية.

وهذا الدافع وكذلك التقييم، عبارة عن اجراءات عقلية للتفكير يستطيع الفرد بمساعدتها ان يتصور النتائج الاخلاقية لسلوكه ويراقب عالمه الداخلي، يقول ماركس:

«الدافع والقيمة الذي يطلقها المرء على سلوكه وسلوك الأخرين هما أداتان هامتان للعمل» [1].

فالدافعية الأخلاقية الموجودة في وعي الانسان الفرد بعوامل كثيرة: بنية

---

١ ـ نقلاً عن لينين، ماركس ـ انجلس، المؤلفات، ٤/ ١٤

وعيه الاخلاقي توجهاته القيمية، مستوى ثقافته العامة، كل هذه تدخل في دافعية السلوك المبادرة الى رد الفعل الأخلاقي المنتظر من قبل المحيطين، فعند رد الفعل الايجابي من المحيطين يشعر الانسان بالرضا وكذلك تزداد ثقته بصحة الخط الذي اختاره لسلوكه، وهذا ينتج عن الاختلاط والاتصال مع الناس.

ورب قائل بأن هذه ا«الدافعية الأخلاقية» فردية في الأساس، أقول رداً على هذا حتى ولو كانت فردية يوجد فيها دائماً جانب اجتماعي «لأن بعض نزعاته ورغباته اجتماعي وبعضها الآخر فردي، ويبدو الجانب الاجتماعي في طبيعته من أن الحبس الفردي عقوبة بالغة الشدة، ويبدو الجانب الآخر في حبه للاستقلال بأموره الخاصة وعدم استعداده للتحدث الى الغرباء»[1]. فالأخلاق اذاً ظاهرة متكاملة تتغلغل من وجهة النظر التقييمية الآمرة في كل الحياة النفسية للانسان على مستوى الطموحات ما تحت الواعية وعلى درجات الحالات الانفعالية الأرادية وعلى المرحلة المنطقية الانعكاسية على حد سواء، ان المعضلة التي لا حل لها، انما هي معضلة ايصال كل الأخلاق اما الى اجراءات منطقية انعكاسية وعلى الخصوص الدافع العقلي للسلوك. اهتزاز الاحاسيس، تأنيب الضمير.. الخ. تعتبر من خصائص علم الأخلاق البرجوازي. في مرحلة التطور الصاعد للرأسمالية، عندما كانت التصورات حول «عقلانية» الاخلاق البرجوازية لا زالت حية أعطى علم الأخلاق المثالي لقاعدة الاسلوب العقلاني للضبط الأخلاقي للسلوك الأهمية الوحيدة واللامشروطة، ذلك الأمر الذي كان يتسق مع العقلانية العامة المثلى للعقيدة البرجوازية لتلك الفترة التاريخية، وفي الحقيقة ليس عبثاً أن يسعى مفكرو هذه الفترة الى مطابقة علم الأخلاق مع الطرق العقلانية الحازمة للعلوم الطبيعية، وهكذا نلاحظ «هوبز» الفيلسوف الانكليزي ١٥٨٨ ـ ١٦٧٩ يساوي علم الأخلاق بالفيزياء

---

١ ـ المجتمع البشري في الأخلاق السياسية، برتراند رسل، ترجمة عبد الكريم احمد. ص ١٠.

التجـريبيـة ، واقترح غولياخ في تثبيت دقـة علم الحساب في علم الاخلاق ، وشبه فيـورباخ علم الاخـلاق بالطب ، في الحقيقـة لم يشـك أحـد في هذه الفترة بقدرة الانسـان على وعي كل حوافـزه حتى اعمقهـا ، أمـا المعـرفـة والفضيلة ، والجهل والـرذيلة فقـد جرت المطـابقـة بينهـا بصـورة مستقيمية ومع الزمن تبددت الأحلام للوعي الاخلاقي البرجوازي : خلف «معقولية» وعقلانية الأخلاق الفردية عثر على جوهــرهــا الأنـــاني ، ومـع تبـدد هذه الأوهـام انعطف فكـر علم الاخـلاق الـبرجـوازي المعـاصر الى اللاعقلانية والارادية في معالجة الأخلاق مبقياً للدوافع الاخلاقية فقط مغزى الكسوة العقلانية للاهواء الدنيئة والمخاوف الانانية .

ان مثل هذه التذبذبات من تضخم الى آخر هي في الواقع ثمرة ميتافيزيقية علم الأخـلاق المثـالي ، غير القـادر على رؤ ية الرابط الديالكتيكي المتبادل لمختلف أنماط الوعي الاخلاقي والشعورية والعقلانية ، لقد كتب المربي السوفييتي ف . أ. سوخوملينك ، يقول :

ابتدىء ثروة الحياة هناك حيث تعيش الفكرة الطيبة والشعور الأخلاقي بعد توحـــدهما في الفعـل الأخـلاقي السـامي » [١] في الحقيقـة ان معـرفـة العـالم الاخـلاقي للنـاس الآخرين يعتبر تقييماً ، والمعرفة الذاتية تعتبر تقييماً ذاتياً ، يسمح التقييم عن طريق التأييد أو الشجب بإقامة تلاؤ م أو عدم تلاؤ م الفعل مع قواعد الاخـلاق الاجتـماعيـة . وعلى خلاف القـواعـد التي ترسم للنـاس قوانـين معينة للسلوك بدون ربطها عادة بتنوع الوضعيات الملموسة وظروف وامكانات الاختيار ، فإن التقييم يوحـد الأمـر المعيـاري مع الـوضعيـة المـوجودة ودوافع السلوك بصورة مبـاشـرة ، فهـو يتضمن دائـماً مغـزى محدداً صادقـاً أو كاذباً ، وآمرية محدودة . وهو موضـوعي ، وفي نفس الـوقت ذاتي متميـز بتعبـيره عن العـلاقـة النـزوعية لذات

---

١ ـ علم الاخلاق الماركسي ، مجموعة من الاساتذة السوفييتي ، ترجمة ابراهيم قندور ، ص ١٨٢

الاخلاق بالحادث الجاري، ويصبح إثبات واقعة السلوك اللااخلاقي تقييماً عندما يتضمن علاقة ذاتية بهذه الواقعة كعدم الرضا الأخلاقي عنه أو الرضا، وبالتالي ففي التقييم الأخلاقي تمتزج وظيفته المعرفية والآمرة بصورة مباشرة ولذلك بالضبط فالتقييم عادة يتكون ليس فقط من وصف الأفعال والظروف بل وكذلك من ردود الفعل الانفعالية الارادية، من التوصيات المعيارية، ويسمح التقييم الأخلاقي بتقديم معلومة خاصة للناس عن قيمة سلوكهم جاعلة أياهم يتأثرون معاً في نزوة واحدة بالادانة الأخلاقية أو التأييد الأخلاقي.

في الحقيقة لو تعمقنا بالنظرة فنلاحظ بأن التقييم الأخلاقي تنعكس خصوصية في اللغة: في المحاكمات، في الاستنتاجات، وكذلك في البراهين، التي تدرسها أقسام خاصة في منطق الاختلاف العرضي، فلقد اعطى ممثلو الوضعية المحدثة المنطقية «اللغة الاخلاقية» ما يسمى ما وراء الأخلاق، أهمية خاصة، معالجين أياه بروح أرادية ذاتية.

والحقيقة بأن التقييم الذاتي، كما هو الحال بالنسبة لاقرار دافع اخلاقي يستوعبه الانسان كفعل للاختيار الفردي للغاية، شاهد على حرية الارادة، فإنه دائماً يملك مضموناً ذا دلالة غنية اجتماعياً وهنا تظهر خاصية أخرى وهي أن القدرة على التقييم الذاتي تتشكل عند الانسان نتيجة صيرورة التربية وتراكم التجربة الحياتية وعلى قدر وعي تلك التقييمات وردود الفعل الأخلاقية عند المحيطين الذين يلاحظهم الانسان، ولهذا فإن التقييم الذاتي الشخصي يرتبط بهذا الشكل أو ذاك، بهذه أو تلك من المصالح الجماعية (طبقية، مجموعات، مهنية) واذا كان التقييم الذاتي صحيحاً لهذه الدرجة أو تلك فهو يبرز كعامل قوي للتربية الذاتية واعادة التربية عند الشخصية، طبعاً ان التقييم الذاتي لا يعكس عادة بصورة مطلقة القيمة الموضوعية للأفعال والسمات الاخلاقية للشخصية، فمعرفة الناس الذاتية بعالمهم الروحي (كمعرفة العالم ككل، يصدر على الغالب في إطار الحقائق النسبية وليس المطلقة، وتكون هذه المعرفة غالباً معقدة وغير كاملة. ولهذا ففي

التقييم الـذاتي يكتسب أهميـة خاصـة الاستنـاد الى العقيدة العلمية التي تسمح بالعثـور على نقـاط علاقـة في تحديـد الـدلالـة الأخلاقية للأفعال التي تمت، الى جانب ذلـك فهنـا أيضـاً تكون ممكنة الصعوبات النفسية الأخلاقية والتناقضات، وهكـذا يمكن للانسـان ان يقيم أفعال الناس الآخرين انطلاقاً من سلم علامات مضخم للمتطلبـات (يـربطهـا مثـلاً بالمثـل) وأفعـاله أو بسلم منخفض يربطها، تواضـع، بنـواقصه الخاصة ونقاط ضعفه ورذائله، ويتشكل في هذه الحالة بالذات تقييم ذاتي غير صادق وتتكـون التربـة الصالحـة لكي تتطـور لدى الفـرد تلك السـمات مثـل العجـرفـة والغرور وعدم تحمل النقد، ويؤدي هذا غالباً الى ظهور التطـاحنـات والصـراعـات بين الفـرد والجـماعة ويخلق التوتر في علاقاته مع الناس المحيطـين. وليس أقـل ضرراً التقييم الـذاتي الاخـلاقي المنخفض للقـدرات والـدوافـع والافعـال الخـاصة، فهويولد عدم الثقة بالنفس وضعف الارادة، تلك الصفـات الاخـلاقيـة الارادية للشخصيـة التي تعيق فعـاليتهـا الاجتماعية وتفتح عبقرياتها ومواهبها ويمكن للتقييم الذاتي المنخفض أن يؤدي أيضاً الى التحفظ وعـدم المبـدئيـة في العـلاقات مع الناس الآخرين وكنتيجة متطرفة الى احتدامات عدوانية غير مُبررة، والسعي الى استثارة «احترام» المحيطين لشخصه بالقوة.

ب ـ لنأخـذ مثـلاً مقـولتـين اخلاقيتين تلعبان دوراً رئيسياً في الرقابة الذاتية عنـد الانسـان وهما: الضمـير. وهـذا في الـواقع هو من أقدم الضوابط الشخصية المحببة لسلوك الانسان. ولكي يكون لنا «ضمير» يجب ان يسبق ذلك وجود «الشعور».

ولكي نحدد معنى كلمة «شعور» يجب أن نعني أولاً بالتمييز بين «الشعور» وبين «المعرفة». فالشعور هو ذلك الذي يصاحب ويضيء السبيل أمام كل عملية عقليـة، سواء أكـان ذلـك يختص بمعـرفـة كـ «الادارك الحسي» أو بسلوك تحدده الارادة، أو بإحسـاس جمالي أو عاطفي، أمـا المعرفة فهي الشعور حين يتخذ موقفاً

خاصاً حيال الأشياء التي تعرض للعقل، ليحللها ويفهمها، وعلى ذلك فالشعور بمعناه العام يشمل كل عمليات العقل ومنها المعرفة.

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور الى مناطق، فهناك الشعور النفسي ثم الشعور الجمالي والشعور الديني وكذلك الشعور الأخلاقي أو الضمير.

والضمير بالتعريف، هو معرفة الخير والشر، فهو يسمح للانسان بوعي مسؤوليته الأخلاقية أمام نفسه كذات للاختيار الأخلاقي وأمام الناس الأخرين والمجتمع ككل. والحقيقة ان الضمير أحد أشكال التعبير عن الوعي الذاتي الأخلاقي والشعور الذاتي للشخصية.

ان تنوع الوضعيات التي يوجد فيها الانسان المعاصر لا تسمح بوضع اجراء للأفعال لكل حالة ملموسة واعطاء وصفة جاهزة للفعل الأخلاقي لكل وضعية خاصة. الضابط الذاتي الأخلاقي للسلوك في كل هذه الحالات يبرز الضمير، فهو الحارس الأخلاقي على سلوك الشخصية في أكثر الوضعيات تنوعاً وبخاصة في تلك الوضعيات التي تغيب فيها رقابة الرأي العام، أو تجري اعاقتها، فالرقابة هنا رقابة حقيقية إذ أن كل حركة، وكل نشاط، وكل سلوك لكي يكون اخلاقياً لا بد أن يجيزه هذا الرقيب، فاذا ما صدر الفعل دون ان يمر بهذه الرقابة انتفت عنه صفة الأخلاق» . [1]

فالضمير حقيقة هو حامل الأخلاق الاجتماعية الطبقية الى الحياة النفسية للشخصية المتفردة، والضمير بتجسيده لقدرة الإلزامية غير القابلة للنقاش وإجبارية الدافع الأخلاقي، يجبر الانسان على ان يكون متسقاً من الناحية الأخلاقية، وكذلك فهو المحكمة الذاتية الأخلاقية التي يخضع لها الانسان عالمه الداخلي، في حدود العالم الروحي للانسان ذاته يعارض الضمير الأنانية والدوافع اللاأخلاقية.

---

١ ـ الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. محمد بدوي ص ١٠٣.

والانسـان ذو الضـوابـط الأخـلاقيـة النفسيـة المحطمـة والخـالي من تأنيب الضمـير ليس كامـل القيمـة ، فهـو ليس أهلاً للعلاقات البشرية الراسخة ويتحول الى كائن خطر على المحيطين به .

ويمثـل الضمـير خاصـة للوعي العقلاني والانفعالات الشعورية في نفسية الانسان . المتبادل بين كل الفئات النفسية : العقلانية والارادية الشعورية وما تحت الـوعي ويعتمـد ليس فقـط على التحليـل العقـلاني البـارد ، والتقييم المنطقي بل وأيضـاً على حكمـة المشـاعر والتجربة الحياتية المعكوسة فيها والحدس الأخلاقي الذي سماه ر. رولان بدقة ملامس (قرون) النفسية البشرية»[1] .

في الحقيقـة أن الضمـير يقـتر ن بالبصـيرة الحـدسيـة ولكن فقط فيما يتعلق بالانسـان نفسـه ، بالاخـلاقية الشخصية الداخلية ، ونصاعة عالم الافكار الخاصة والآمـال والمخـاوف فغـالبـاً ما تبتديء تأنيبات الضمير بالاحساس الحدسي بعدم التـوفيق ، بعـدم الـرضا ، وفيما بعد تتحول هذه الاحساسات الحدسية التي ينيرها ضوء المناقشة ، تتحول الى عذابات اخلاقية مفهومة للانسان والحدس الشعوري منه أو العقلاني .

فعلم الاخلاق الماركسي يـدرس التأثير المتبادل بين ما هو شعوري وما هو عقلاني في الأخلاق بما في ذلك الضمير معالجة ديالكتيكية ، وينظر اليهما من منظور الاشـراط المتبـادل دون أن يُعـارض أحـدهما الآخر. وهنا يتعارض علم الاخلاق الماركسي مع التعاليم اللاعقلانية ، في علم الاخلاق التي تسعى الآن تصور العقل لعبة «دمى» للعذابات ، كما يتعارض مع التصورات الوصفية المعادية للاحساسات والتي ترفض المغـزى التـوجيهي للمشـاعر الأخلاقية . ويعتبر الفصل الميتافيزيقي بين ما هو شعـوري ومـا هو عقلاني ومعارضتهما ببعضهما الصفة المميزة لكلا هذين

---

٢ ـ علم الاخلاق الماركسي، مجموعة من الاساتذة السوفييت، ترجمة ابراهيم قندور، ص ١٨٩ .

المدخلين. علماً بأن خصوصية الأخلاق تظهر بصورة متميزة في أن فيها على عكس (العلم والحقوق) تتوحد اللحظات العقلانية والانفعالية الارادية ولينين الذي طالب الثوريين بـ «الموافقة بين التبصر البارد للعقل والاندفاع الحماسي للمناضل»[1] إشار بصورة خاصة الى أهمية الضمير كضابط للسلوك، يحافظ على مبادىء الأخلاق الشيوعية.

والضمير إنما هو مرجع أخلاقي سام لا يمكن بدونه أي عمل قيّم تماماً للوعي الأخلاقي، ولكن من المستحيل اعتبار الضمير وحده فقط معياراً لأخلاقية الأفعال ولقيمتها الأخلاقية، فالضمير بوصفه شعوراً نفسياً، للغاية، لا يخضع تماماً للتقييم العقلي الدقيق من الخارج، من مواقع الرأي العام، يمكن أن يخطىء أيضاً بترسيخه الانسان في خط غير صحيح للسلوك (يوجد ليس فقط ضمير ميت بل وكذلك ضمير مخدوع، يجب ان يدعم الضمير بكل المتطلبات الأخلاقية جملة التي يطرحها المجتمع، الطبقة على الشخصية، ويجب أن تختبر في المرجع الأخير، في الممارسة العملية وهو يعكس بحدة شديدة الاحساس بالرضا الأخلاقي أو عدم الرضا الأخلاقي ؟]ليس عبثاً الكلام عن الضمير الحي وغير الحي)، وهو يبرز في شكل انفعالات عاطفية عميقة عند الشخصية (تأنيبات الضمير). وهذه الانفعالات في الحقيقة شبيهة بالشعور بالخجل، الشعور الأخلاقي البسيط بالخزي والذنب أمام الناس الآخرين وأمام نفسه، والذي يشمل بصورة حتمية الانسان الذي يقوم برذيلة ما، وحسب تحديد ماركس فإن الخجل هو «ذلك النوع من السخط الموجه فقط الى الداخل»[2].

في الحقيقة ان الضمير هنا يبرز من الناحية النفسية أمام الشخصية كصوت داخلي بصورة عميقة للأخلاقية الخاصة وللسيادة في الاختيار الأخلاقي، واسترشاداً به يحاكم الانسان أفعاله باسمه وليس باسم غيره.

---

١ ـ لينين، المختارات ٤/ ٣٨٦.

٢ ـ لينين، ماركس ـ انجلس، المؤلفات ١/ ٢٧١

هذه الخاصة الذاتية والشخصية الغير متكررة للضمير، كانت مصدراً لعدد ليس بالقليل من الانتهازيات المثالية في علم الأخلاق.

فالمفكرون ذوو المزاج الديني أوصلوا الضمير الى صوت «إلهي» الى «شرارة» مقدسة، يقذفها الله في روح الناس، لكي يستطيعوا تحديد مقدار خدمتهم لهذا الإله.

وانتشرت في علم الاخلاق المثالي فكرة استقلال الظاهرة الفذة للضمير عن المجتمع، واعتُرف بالضمير بوصفه فطرياً، يظهر حتماً عند الناس وبعضهم قال بأنه «الأنا» الداخلية المستقل عن وعيهم الاجتماعي، وأنه النفوذ الأصيل في الأخلاق.

هذه المعالجات المثالية للضمير تحمل طابعاً ذاتياً للغاية بتبريرها للأخلاق القائمة على مبدأ الفردية، فكل هذه المعالجات تنتهز تلك الواقعة البسيطة، وهي أن الجانب الفيزيولوجي النفسي للضمير هو واحد عند كل الناس الذين يوجدون في مرحلة اجتماعية تاريخية واحدة من التطور. فالضمير كأداة إنما هو للمعرفة الذاتية والرقابة الذاتية للشخصية يحفظ ويعكس كقاعدة ذلك المضمون الاجتماعي للأخلاق، وبهذا المعنى كتب ماركس أن: «عند الجمهوري ضمير آخر غير الضمير الموجود عند الملكي، وعند المالكي غيره عند غير المالك، وعند المفكر غيره عند العاجز عن التفكير.. وضمير أصحاب الامتيازات هو الضمير صاحب الامتياز»[1].

ان الخصوصية الأخلاقية النفسية للضمير، هي في أنه يبرز بشكل متكامل يوحد في نفسه بصورة عضوية أكثر العناصر اختلافاً في الحياة النفسية للانسان، فهو يتكوّن بنتيجة التأثير للعلاقات الأخلاقية، والنشاط، ويلعب الوعي بالواجب

---

١ ـ المصدر السابق ٦/ ١٤٠.

كالضمير، دوراً واحداً في الانماط الأخلاقية النفسية الاساسية للرقابة الذاتية في بنية الوعي الأخلاقي للشخصية.

وقبل البحث في المقولة الأخلاقية الثانية الا وهي «الواجب»، عليَّ أن استعرض النظريات المختلفة التي ظهرت في تفسير نشأة الضمير الأخلاقي، لأن هذا الاستعراض سوف يفيدنا في تحديد العملية الاخلاقية من حيث المتطلبات الاجتماعية للاخلاق، تبرز أمام الشخصية على صورة إلزام مُوضح عقلياً ومسؤولية السلوك أمام المجتمع، الجماعة، الذات.

النظريات في تفسير الضمير الأخلاقي

استطيع القول بأن أول المحاولات لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية، قد بدأت في الظهور بعد وضع اسس المذهب التجريبي، فقد نادى «فرنسيس بيكون» بوجوب تطبيق مذهبه التجريبي على دراسة الأخلاق والسياسية.

١ ـ التفسير التجريبي:

في الحقيقة يفسر المذهب التجريبي الضمير من الخارج، فالتأثيرات التي تأتينا من التجارب الحسية تنطبع في النفس، ونتيجة هذه التأثيرات يتكون ما يسمى بالعادات، التي تجعلنا نتوقع احداث الشيء متى حدث سببه وهذا ما نسميه بالمبدأ السببي[1]

في الواقع ان اتجاه هذا المذهب في تفسيره لنشأة الضمير الأخلاقي، نراه يماثل تفسيره لنشأة الشعور الحسي، أي الشعور الذي يؤدي الى المعرفة.

---

١ ـ عصر العقل، ستيوارت هامبشير، ترجمة ناظم الطحان ص ٢٢.

فالخير بنظر أنصار هذا المذهب كل ما يثير في النفس الشعور بالارتياح، والفعل الاخلاقي الذي لا يثير في النفس إلا الشعور بالقلق هو فعل خبيث، ومن هنا تستطيع ان تطهر القاعدة التي يرتكز عليها انصار المذهب التجريبي وهي:

«ابحث عن هذا المؤثر لكي تحصل على تلك اللذة»[1]. وما العادات الفردية سوى العناصر الاساسية التي تنشأ عنها العادات والتقاليد الجمعية، فالتجربة اذاً هي التي تكون الضمير أو هي المصدر الأساسي لنشأته، لذلك يقول هيوم «ان العادة هي المرشد الأساسي في حياة الانسان». ولهذا فان هيوم لا يخشى مبدأ الشك المفرط، ويعتقد أن أكبر معول يهدم هذا الشك هو العمل والحركة والانهماك في القيام بأعباء الحياة العامة. فالضمير والحالة هذه هو الكتلة النشيطة التي تتكون من المعتقدات المنبعثة عن اتصالنا بعالم التجربة.

هذا هو تفسير المذهب التجريبي لنشأة الضمير الأخلاقي، وأنا وإن كنت لا أوافق على ما يذهب اليه من اعتبار العادات الفردية اساساً للعادات الجمعية، إلا أنني لا استطيع ان أنكر أثره من حيث توضيح أهمية الاستقرار النظري والعملي كشرط من شروط البحث في الحياة الأخلاقية، لأن الحياة الاخلاقية ليست منبثقة من فرد واحد، وإنما هي حصيلة مجتمع طبقة، جماعة، عبر تاريخها الطويل، ولذلك فإن الضمير ما هو إلا حامل الأخلاق الاجتماعية الطبقية الى الحياة النفسية للشخصية المنفردة؟

٢ ـ التفسير التطوري:

عندما نسترجع تاريخ الفكر الانساني، نلاحظ بأن المذاهب التطورية، قد ذاعت في القرن التاسع عشر، وخاصة مذهب «سبنسر» واهتم الناس بها اهتماماً، ونستطيع ان نلاحظ بأن مصدر الافكار والآراء التي نادى بها «سبنسر»، ترجع الى

---

١ ـ الاخلاق بين الفلسفة والاجتماع، د. محمد بلوي، ص ١٣٤.

نظـريـة «هـوبـز» عن الحـالـة الطبيعيـة، ولكن في الحقيقة قد تشكلت هذه الآراء ووضعت في صيغتها النهائية التي اكسبتها ذلك الذيوع بين الجماهير، بفضل نظرية داروين عن «أصل الأنواع» وعن «الانتقاء الطبيعي»، ويربط سبنسر فكرة الضمير الأخلاقي بالفكرة العامة، التي تسيطر على مبدأ التطور وهي فكرة «بقاء الأصلح» كالتغيرات النافعة، أي التي تعود فائدتها على الجنس ومنها بطبيعة الحال الوسائل النـافعـة في السلوك، تظـل بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد ان تتبين لهم فائـدتهـا، وتصبـح بذلـك استعـدادات وراثية في سلالاتهم، وعلى ذلك فإن الضـمـير الأخـلاقي قد نشأ من التغـيرات التي اعترت الجنس بمحض الصدفة، وظهرت فائدتها له فتمسك بها وتأصلت فيه بطريقة الوارثة.

وبذلك تنبعث الأخلاق من الآلية المحضة، ويكون العقل وليد الصدفة، ونحن حين نرجـع نشأة الضمـير الى التغـيرات، التي تعـتري الجنس بطـريق الصـدفـة، ثم تفـرض نفسهـا عليـه، نسلب من هذا الضمـير حريتـه، وهي في الحقيقـة من أخص خصـائصـه، لأن الضمـير الاخـلاقي يتكون في المجتمع عبر المسار التاريخي.

٣ ـ التفسير الوضعي:

في الحقيقة أرغب في أن أعرف المذهب الوضعي من أجل أن أوضح اتجاهه في تفسـير الضمـير، فالمـذهـب الوضعي ينظر الى العلم على انه الوسيلة الوحيدة المشـروعـة للمعـرفـة الانسانية، فيفسر الضمير بالنشاط العلمي والحياة من أجل الآخرين، وبتحديد الضمير عن طريق القواعد العامة السارية فعلاً في مجتمع ما، والتـي يتصرف الافـراد بمقتضـاهـا، فالشـروط التي تخضع لها الحياة في المجتمع، والتي تنظم علاقات الافراد هي الأصل في نشأة الضمير الاخلاقي.

وليست الأخـلاق في نظـر المـذهـب الوضعي، إلا فصلاً من علم الانسان،

وهـذا العلم ينقسم الى شعبتـين أسـاسيتين: البيولوجيا ـ والسوسيولوجيا، وفكرة الضمير الأخلاقي تختلف بحسب ما نميل اليه من ربطها بإحداى الشعبتين:

آ ـ الاتجاه البيولوجي:

هذا الاتجاه ينزع على غرار المذهب التطوري، الى النظر للذات الانسانية على انها مجرد امتداد للذات العضوية، وكل ما يميز في نظر أصحابها النشاط العضوي، كالهضم، من النشاط الارادي، كالتعاقد أو الالتزام، هو أن النشاط الأول حر يخص جزءاً من أجزاء الكائن الحي على حين أن النشاط الثاني يخص الكائن الحي بأكمله، بما في ذلك المراكز العقلية والعصبية.

ومن الأمثلة الهامة في دراسة الأخلاق بتطبيق منهج البيولوجيا، ذلك الفيلسوف الفرنسي[1] «دومنيك بارودي»، التي وضع أسسها في كتابه «الاسس البيولوجية للاخلاق»، فقد ذكر دومنيك بأن الغرائز هي الجذور، التي تتفرع عنها الاخلاق، وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم، وقد يحدث عند بعض الأفراد، ان تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها، كما تعطل بعض الوظائف الفسيولوجية فينتقل هذا العطل الى سلالتهم، واذا كانت هذه السلالة كثيرة، ذلك يؤدي مع الوقت الى اضعاف الحالة الخلقية للجماعة، حيث يقول دومنيك:

«يحفظ الصحة وهي دون ريب، الخير الأول والأساس لجميع الخيرات الأخرى في هذه الحياة»[1].

ويكفي لنقد مثل هذه الآراء، التي تؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية، أن نقول انها تبحث عن الضمير حيث لا يوجد، فالضمير لا يوجد في الموضوع منفصلاً عن الذات الفاعلة، فالنشاط الاجتماعي للأفراد هي التي تحدد نمطية الأخلاق.

---

١ ـ المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، دومنيك بارودي، ترجمة محمد غلاب، ص ١٣.

ب ـ الاتجاه السيوسيولوجي:

هذا الاتجاه يقرر أن كل فرد يتلقى من الوسط الاجتماعي، الذي يولد، وينشأ فيه، العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي، وذلك بطريق الثقافة العامة، أو التثقيف، المنظم، وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وعقائده، وقد أخذ التفكير الأخلاقي منذ القرن الثامن عشر، يميل الى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها الى اصولها الاجتماعية، وساعد تقدم الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على يدي أمثال «فولتير في فرنسا وفيكو في ايطاليا، وهردر في المانيا، ساعدت هذه الحركة على تصور الضمير الأخلاقي، على انه نتيجة لتراكم طبقات من العقائد والحكم من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض»[1].

الواجب:

الواجب هو الزام أخلاقي سام، يضعه مصدر شخصي داخلي لاخضاع الارادة الطوعي لمهمات تحقيق هذه القيم الاخلاقية، أو تلك والحفاظ عليها، وهو يعكس وعي الحل الأخلاقي للشخصية لمسألة ترابط المصالح الخاصة والجماعية، ويظهر فيه، بهذا الشكل أو ذاك، موقف الشخصية من المصلحة العامة، والواجب الاخلاقي كما أشار لينين يجبر الناس «أن يصبحوا الى جانب هذه الطبقة أو تلك. . .»[2] وفهم الواجب يرتبط دائماً بالمواقع الطبقية، بتفضيل قيمة معينة للحياة، وهو يفترض للاختيار الواعي للانسان لهذه المنظومة العقائدية أو تلك، لهذه الجملة أو تلك من القواعد ومن هذه الناحية، فان الواجب يرتبط ارتباطاً وثيقاً

---

١ ـ لينين، المؤلفات، ٢/ ٥٤٧.

٢ ـ الاخلاق بين الفلسفة والاجتماع، د. محمد بدوي، ص ١٤١.

بالمثـل، بتجسـده في ذلـك «المغزى للحياة». الذي يسعى الفرد لتحقيقه واقعياً، ولهـذا فإن الانسـان يتحمـل المسؤولية عن اختيار تلك المبادىء والقواعد والقيم، التي يعتبر تنفيذها واجبه الداخلي.

والحقيقة ما للانسان هو «حق» وما عليه فـ «واجب»، وهما متلازمان، فكل حق يستلزم واجباً بل واجبين، واجب على الناس أن يحترموا حقه، ولا يتعرضوا له أثنـاء فعله، وواجب على ذي الحق نفسـه، وهـو أن يستغل حقه في خيره وخير النـاس، وقـد قضى الـواجب الثـاني على كثـيرين، لأنهم قصـروا نظـرهم على الـواجب القـانـوني، ولم يَعـدوه الى الـواجب الأخـلاقي، والقانون ينفذ الواجب الأول غالبـاً، ويلزم النـاس باحترام حق ذي الحق وإلا فالعقوبة من ورائهم، ولا يتدخل في الواجب الثاني غالباً، بل يترك تنفيذه الى ذي الحق نفسه.

في الحقيقـة ان علم الاخـلاق المـاركسي ينفي الفهم الشكـلاني الجـامـد للحق، فان السير غير الواعي على خطى أي نفوذ، والتنفيذ الأعمى لارادة الغير الذي يفهمه الفرد كواجب، لا يبررأنه أخلاقي، ولا ينزعان عنه الأفعال التي يقوم بها. ويعرف التاريخ كثيراً من الأمثلة حيث استخدمت الرجعية الفهم الشكلاني للواجب لتحـويـل الناس الى دمى، الى منفذين اصحاء لارادة الغير، والواجب كنمـط للوعي الـذاتي يرتبـط ارتبـاطاً وثيقاً بالحوافز الارادية، بالضمير، وبصورة عامـة بكـل التـوجهـات الـداخليـة والمعاناة ومطامح الشخصية. فعند الشخصية المتطورة اخلاقياً، يكون الواجب متناغماً مع الضمير.

لا ينهك حياتها الأخلاقية، لا يكبل فعاليتها بسلاسل الزامات الواجب اللانهائية.

كتب «دوبـروليـوبـوف»: يبـدو ان الانسان الذي يمكن تسميته أخلاقياً، ليس ذلـك الـذي يحمـل على عاتقـه عبء أوامـر الـواجب، والتي كثـير ما تقبل لـ «قيـود اخـلاقيـة»، بل بالضبـط الـذي يسهـر على ان يمـزج مطالب الواجب بحـاجـات جوهـره الـداخلي، الذي يسعى لاعادة صنعها في جسده ودمه بواسطة

الصيرورة الداخلية للوعي الذاتي والتطور الذاتي، بصورة ليس فقط فيها هذه الواجبات ضرورية غريزياً، بل وكذلك تؤمن تلذذاً داخلياً»[1].

فالواجب مفهوم سام يعبر عن وعي المسؤولية الاخلاقية السامية للشخصية، وجعلها تحت سيطرتها الداخلية، وليس عبثاً الكلام عن الواجب امام الوطن أو امام الشعب أو امام الصداقة. وكذلك يوجد في الواجب، عنصر الزام اخلاقي ارادي، السير على خطى الواجب ينظم كل الحياة الاخلاقية للشخصية، غير ان الواجب لا ينحل إلى مجرد عنصر الالزام هذا، لا يأخذ علم الاخلاق الماركسي بتزمت الحل الكانتي لمشكلة الواجب، حيث تبرز الضرورة الاخلاقية المتجسدة فيه، كإلزام لا بد منه، حيث يعتبر أخلاقياً فقط ذلك السلوك، الذي يلزم فيه الانسان نفسه، بتنفيذ الواجب ولا يفعل حسب الميل، بما يتناسب مع التوجه القيمي العام، الذي يقره هو.

في تلك الحالات التي لا يعتبر فيها السير على خطى الواجب، بالنسبة للشخصية ضرورياً طوعياً من الناحية الداخلية، ويدخل في تناقض مع أوامر ضميرها وتوجهها القيمي العام، تبرز حالة عدم التوافق النفسي، الذي يجري الاحساس به غالباً كخيانة للذات.

في الواقع ان عدم التوافق هذا مغلق بصورة خاصة وخطر في ظروف التصادم الطويل بين التوجه القيمي والنشاط اللاخلاقي الواقعي للشخصية، فتتدعم في الواجب الالزامات الاخلاقية السامية للانسان، ليس فقط تجاه المجتمع بل وكذلك تجاه نفسه، وأولويات هذه الالزامات هي في الحقيقة أهم مشاغل الوعي الأخلاقي، ويدافع علم الأخلاق الماركسي هنا ايضاً عن أولوية الواجب الاجتماعي على المصالح الشخصية المفهومة فهماً ضيقاً.

---

١ ـ علم الاخلاق الماركسي، مجموعة من الاساتذة السوفييت، ترجمة ابراهيم قندور، ص ١٩٣.

فمفهوم الواجب إنما هو مفهوم سام، يعبر عن وعي المسؤولية الأخلاقية السامية للشخصية، وجعلها تحت سيطرتها الداخلية، وليس الحديث عن الواجب أمام الشعب، امام الوطن ـ حديث مغلوط ـ وينبغي تمييز الواجب عن الالتزامات الخاصة، وعن تنفيذ أصول ومتطلبات خاصة تتعلق بميدان المجاملة الاجتماعية، فالواجب ليس مجرد نمط عام رقابي نفسي للوعي الذاتي للشخصية، انه يحمل مضامين مختلفة حسب الميادين الاجتماعية الطبقية للنشاط، التي تطرح على الشخصية مسؤولية اخلاقية[1]. والحقيقة حسب هذه المبادىء تظهر الضرورة لتوافق الأنواع المختلفة من الواجب، لانهاء الصراع بينها (مثلاً الواجب أمام العائلة وامام الطبقة وامام الاصدقاء. . . الخ. ويكون على الوعي الأخلاقي، ان يحل بهذا الشكل أو ذاك المشكلات الحادة المرتبطة بهذه الواجبات. وتكون بنية هذا الوعي متلائمة مع حل معين لها من منطلق جماعي أو من منطلق فردي، من منطلق محبة الغير أو من منطلقات الانانية، من منطلق الزهد أو من منطلق اللذة، ان بنية أولويات الخضوع للقواعد والحواجز المرسخة في الوعي الأخلاقي، تضمن أسبقية انواع معينة للواجب على انواع اخرى في وضعيات، يكون فيها تنفيذ هذه الواجبات متناقضاً، في الوعي الاخلاقي الاشتراكي، توجد تلك البنية التي تؤمن التناسب المتناغم حتى الحد الأقصى بمختلف انواع الواجب مع منح الأفضلية الى جانب ذلك، للانواع السامية للواجب ـ الوطنية والأممية والعملية حيث قال لينين بصورة جيدة عن ذلك:

«نحن نعترف بواجب الرفاقية، واجب دعم كل الرفاق، واجب تحمل آراء الرفاق، غير ان بالنسبة لنا واجب الرفاقية، ينبثق من الواجب تجاه الاشتراكية الديمقراطية»[2]. فالواجب والضمير في الحقيقة، يعتبران ضابطين للحفاظ على

---

١ ـ نقلاً عن لينين ـ ماركس، المؤلفات ٣/ ٤٥.

٢ ـ لينين، المختارات ٤/ ٢٥٤.

شرف وجدارة واخلاص الشخصية ومراعاتهم، وبوصفها نمطان رقابيان للوعي الأخلاقي، فهما يحرسان تنفيذ كل القواعد والأوامر والمبادىء . . الخ، التي تقرها الشخصية، وهما اهم مقولتين اخلاقيتين للشخصية الانسانية، يوجدان لديها بنتيجة طريق تطورها التاريخي الطويل.

ـ النشاط الموضوعي للقيم الاخلاقية في المجتمع :

في الحقيقة يشكل النشاط الأخلاقي والعلاقات الأخلاقية الجانب العملي في سلوك الناس وروابطهم الاجتماعية، وبالمقابل يعتبر الوعي الأخلاقي الجانب الذاتي، ويعتبر النشاط الأخلاقي مثالاً للوحدة الديالكتيكية بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، وهذه الوحدة هي تحقيق لعلاقات محددة وبالضبط علاقات موضوعية ـ ذاتية، وبهذا المعنى فإن العلاقات الأخلاقية بظهورها في الممارسة العملية «قبل أن تتشكل تمر عبر وعي الناس»[1]. أي أنها غلاقات ايديولوجية، يبرز هذا النشاط في الحقيقة، بوصفه ذلك الجانب من كامل النشاط البشري، الذي يمكن أن يتم وعيه كأخلاق، توجد فيه الفاعلية الأخلاقية لذات التاريخ ـ الانسان، ويتحقق فيه اختياره الأخلاقي، ولهذا السبب تكون صفات الناس الأخلاقية كنكران الذات والبطولة والانضباط والوعي وما شابه ذلك، أهمية خاصة في هذا النشاط، وفي الواقع فإن نقطة الابتداء للنشاط الأخلاقي، هو الفعل، بقدر ما تتجسد فيه الأهداف والدوافع الأخلاقية بين النشاط الأخلاقي والعلاقات الأخلاقية، يتضمن «الترابط المتبادل بين ما يقوم به الناس فعلاً والأسلوب الذي تتحتم به أفعال الناس في الاخلاق، في نمطية الضبط الأخلاقي يكمن ديالكتيك تجسد ما هو موجود وما هو واجب، أي ديالكتيك التأكيد، والمحافظة على اعادة

---

١ ـ لينين، المؤلفات الكاملة ١/ ١٣٧.

انتاج الأخلاق الموجودة والتقاليد ونماذج السلوك، وتغيرها التجديدي، وتحولها وترميمها.

وعبر فهم العلاقات الأخلاقية المتكونة بصورة موضوعية في المجتمع، يمكن تصور مضمون واتجاه النشاط الأخلاقي ومغزاه العام بصورة صادقة.

فالعلاقات الأخلاقية هي صورة «رسم» القيم، التي تتوطد، وتتدعم في المجتمع. إنها الهيكل الداخلي للأخلاق الأصيلة، وتبرز هذه العلاقات بوصفها رباط واحد منظم داخلياً ومتبادل الخضوع للقواعد والمحرمات بوصفها منظومة محددة.

وتعتبر العلاقات الأخلاقية جانباً من العلاقات الأجتماعية، ولا يمكن ردها الى نتيجة للخيار الذاتي لشخصية منفردة، وحرّي أن لا يمكن ردها الى مظهر لتعسف هذه الشخصية... ففيها تنعكس مصلحة اجتماعية موضوعية للمجتمع، للطبقة، للمجموعة، للجماعة، وهي تتوطد في الممارسة العملية نماذج ثابتة للسلوك، والعلاقة الأخلاقية التي تظهر في وضعية ملموسة للخيار الأخلاقي، الذي تقوم به شخصية منفردة، يمكن ان تكون ذاتية محضة وحتى شاذة، إلا أن منظومة العلاقات الأخلاقية المتوطدة في المجتمع تكوّن رؤية جماهيرية وموضوعية بالنسبة للأشخاص المنفردين، فهم عندما يولدون يجدونها جاهزة متكونة.

ففي المجتمع الطبقي في الواقع تحمل العلاقات الأخلاقية طابعاً طبقياً، فهذه العلاقات تعبر عن الوضع الموضوعي للجماعة الاجتماعية المعنية، بتبريرها لنموذج حياتها، ومصالحها، فان الطروحات الأخلاقية بالضبط لمختلف الطبقات، تشابهها أو تمايزها، اتفاقها أو تصادمها الحاد، تشكل الخطوط الأساسية للارتباط بين الاجزاء المختلفة من دائرة منظومة العلاقات الاخلاقية في المجتمع، وبما ان الأخلاق تبقى غير مفهومة بدون تعبير ذات شخص عنها، بدون انتقال الأمر الاجتماعي الى العالم الذاتي المعنوي الداخلي للانسان، فإن المحتوى الطبقي للضبط الأخلاقي ينعكس في ارتباطات الفرد، ومثل هدا يمكن أن تكون

علاقة الشخصية والمجتمع . فالعلاقات الاخلاقية هي علاقات من نوع خاص موضوعية وذاتية في آن واحد ، فهي موضوعية لأنها تدخل في الافعال الواقعية المادية ، التي تمس مصالح الناس الآخرين ، لأنها تتشكل بمعزل عن إرادة الانسان المنفرد ، وهي جانب ثابت لعلاقات الناس في المجتمع . والعلاقات الأخلاقية ذاتية ، لأنها تعبر عن دوافع وتفضيلات وتصورات حول ما هو اخلاقي وما هو لا أخلاقي ، وتصدر من أوامر الواجب والضمير ، لذا فإن العلاقات الاخلاقية لا توجد كخصائص معينة للمواضيع والأفعال بذاتها منفصلة عن الذات غير ان وجودها لا ينحل الى مجرد العالم الداخلي الشخصي الذاتي ، فهي إذاً تنظم الخضوع المتوازن المحدد للقيم الأخلاقية الموجودة في المجتمع والقيم الأخلاقية ، كما هي الحال في المعاني ، توجد كنية خاصة متجسدة في موضوع ، ذات دلالة ذاتية ، والفعل ذو الدلالة الأخلاقية يختلف عن الفعل الإجرائي البسيط بالضبط في أن فيه تنعكس علاقة قيمته بالناس الآخرين ، واعتراف بماهية مصالحهم كشخصيات . فالانسان الذي يسقي الازهار على الشرفة لا يقوم بفعل أخلاقي ، فهذا ، جزء عملي ذو ظل جمالي على ما يبدو ، ولكن عندما يقوم الانسان بسقاية الأزهار على الشرفة مساعدة لامرأة مريضة تحب هذه الأزهار وتجد فيها العزاء ، فان هذا الانسان يقوم بعمل اخلاقي ، فعل قيّم من وجهة نظر الأخلاق بالذات ، والسلوك الذي ينعكس فيه الاعتراف بقيمة شخصية أخرى ومصلحة جماعية وحاجات الوحدة الاجتماعية هو بالذات السلوك الأخلاقي .

الأخلاق ذاتها توجد كعلاقات موجودة بأناس آخرين أو بانسان بمفرده ، ولهذا يمكن النظر الى العلاقة الأخلاقية بصورة مشروطة فقط كعلاقة ذات الفعل بموضوعه ، والأصح أن هذه العلاقة ، هي دائماً علاقة ذات بذات أخرى أي علاقة بين الذوات وفي الحقيقة على هذا الشكل ، نجد العلاقات الأخلاقية هي دائماً علاقات متبادلة بين الناس ذات دلالة اجتماعية ، وهي ذلك الهيكل القيمي لروابطهم المثبّت في الأخلاق ، ويحدد شعورهم الذاتي وفهمهم لمغزى ودلالة

وجودهم، العلاقات الاخلاقية بالتالي هي قنوات المخالطة الاخلاقية بين الناس، قناة ضبط السلوك ونقل التجربة الأخلاقية.

ومن هذا نخلص الى أن القيمة الأخلاقية، هي تحقيق لمدلول اجتماعي محدد، لا ينفصل حسياً عن الفعل، التأثير، الظاهرة، وبتغير الظروف المادية الاجتماعية الاقتصادية للنشاط الحياتي للناس، يجري أيضاً تغير في ذلك النظام من القيم، الذي كان مثبتاً في الثقافة الروحية للمجتمع، في العلاقات الاخلاقية المتكونة فيه، تغيب قيم قديمة وتظهر قيم جديدة، ويتبدل تدرج الخضوع فيما بينها، فبعضها يتأخر الى المرتبة الثانية، وبعضها يتقدم الى الأمام. ومع تغير العلاقات الاخلاقية للناس في المجتمع، يتبدل أيضاً وعيهم الأخلاقي.

ففي الحياة الاجتماعية تنعكس مبادئها الاخلاقية في المنظومة المتناسقة للتنظيم الاخلاقي، الذي يشمل المستويات الموضوعية والذاتية لوجود الانسان، تبرز القيم الاخلاقية هنا كموجهات للسلوك في المجتمع.

في الحقيقة إن صراع القيم يؤدي بنفس الوقت على الفرد أفعالاً متناقضة، حيث يظهر الصراع الأخلاقي، وفي هذه الحالة يتحمل الانسان مسؤولية اختياره الأخلاقي، تفضيله احدى القيم عن الأخرى، هذا التفضيل الذي ينبغي ان يتوافق موضوعياً مع أولوية الخضوع المتكون للقيم في العلاقات الأخلاقية.

فسلوك الناس في المجتمع، والذي يتكرر نسبياً، يموضع المتطلبات الأخلاقية، ويوطد رابطاً متبادلاً محدداً فيما يعنيها في تجربة الأجيال. وهكذا يجري تناسق سلوك الناس بالوسائل الأخلاقية، الذي يؤمن إعادة الانتاج المستمرة للاشكال القائمة للحياة الاجتماعية. وقد لاحظ ماركس ان «الضابطة والنظام، يعتبران بالضبط شكل التثبيت الاجتماعي لاسلوب الانتاج المعني، وبهذا يكون تحرره النسبي من الصدفة البحتة والتعسف البحت»[1].

---

١ ـ نقلا عن لينين ـ ماركس، انجلس، المؤلفات ٥/ ٣٥٦.

وتبرز على صورة قيم اخلاقية الأوامر والمبادىء الاجتماعية، التي تعلنها الأخلاق، والتي تتحقق في افعال وقواعد وقوانين جماهيرية ذات نمط واحد للسلوك، وفي نماذج الحياة الواجبة، والمثل، وبالضبط اعتماداً على منظومة القيم المتكونة في المجتمع، يحصل وعي الانسان على امكانية تقييم أخلاقي متسق ومستقر نسبياً لأفعال وسلوك الناس، وتعكس جملة التقييمات الأخلاقية المعترف بها في المجتمع، وبالتالي التوزع النمطي للقيم. وهنا نلاحظ بأن القيمة الأخلاقية تتغلغل في كل الثقافة الروحية للمجتمع منعكسة في التصورات الفلسفية العقائدية، ومنعكسة في المؤلفات الفنية ومرفوعة في صيرورة تربية الأجيال اليافعة، ومتوطدة في نظام نمطي في المرحلة المعينة للوعي الاخلاقي، ونصوص اخلاقية مغرية ونموذج الافكار ومعاناة الناس. ونلاحظ انه في المجتمع البرجوازي تتكون تلك العلاقات، التي تعبر من خلالها النقود القيمة الاخلاقية الاجتماعية العليا، ويصبح امتلاك النقود ليس فقط دليلاً على النجاح، بل وكذلك على «التلاؤم الأخلاقي» للفرد ومعياراً لأخلاقيته، وتمنح العقلية الأخلاقية المنذلة لمالك الثروة، ليس فقط سمعة اجتماعية، بل وكذلك سمعة اخلاقية، ولا تلاحظ هذه العقلية عدم منطقية مطابقة المؤشرات المادية على وضع الفرد مع سماته الأخلاقية (ونفس الشي ايضاً في الأخلاق الاقطاعية)، فإن الوضع الفئوي الطائفي للفرد، يطابق مع درجة اخلاقيته التي تبدو مميزة له بفعل المنشأ والشهرة، وليس بنتيجة سماته الفعلية، ان هذا في الحقيقة هو الوهم في العقلية السائدة، التي تمنح الفضيلة لأولئك الأشخاص الذين يحوزون على القيم الاجتماعية المعترف بها في المجتمع (الثروة، السلطة، .... الخ).

تتميز العلاقات الأخلاقية فقط بمنظومة القيم المتكونة في المجتمع وكذلك بمجموعة من المؤشرات الموضوعية، وهذه هي الموقع الأخلاقي المنطلقي، الذي يشغله الفرد أو المجموعة الاجتماعية في الخيار الأخلاقي، وهذه هي الوضعيات النمطية لذلك الاختيار التي تقوم الصيرورة الاجتماعية نفسها باعادة انتاجها،

وبالتالي الصراعات الأخلاقية التي يواجهها الناس غالباً في هذا المجتمع أو ذاك، وأخيراً هذه هي طرق الاتصال في القواعد والمطالب الأخلاقية، وينتقل الكثير من عناصر منظومة العلاقات الاخلاقية التي موضعها السلوك الى ميدان ذاتي، الى وعي ونفسية الشخصية. فالموقع الأخلاقي مثلاً هو عامل موضوعي وذاتي في عملية الضبط الأخلاقي[1]. فهو من جهة يعكس الوضع الاجتماعي الموضوعي، ومن جهة اخرى، يعكس توجهه الأخلاقي أي فاعليته الأخلاقية الذاتية، مسؤوليته عن اختيار الموقع الأخلاقي[2].

يتميز كل نظام اجتماعي بعدد من الوضعيات المتكررة بصورة مألوفة، يكون على الناس فيها ان يقوموا بالاختيار، الأخلاقي واتخاذ القرار، ويضع الرأي العام لتلك الوضعيات تقييماً ذا أهمية عامة، وينصح بهذا النموذج أو ذاك من القرار، ويبرز هذا التقييم وهذا القرار بالنسبة للانسان المنفرد كشيء موضوعي مثبت في مقاسات السلوك الموجودة، وهذه النماذج غالباً ما تحمل طابعاً مشخصاً. تبرز أحياناً، كسيرة حياة بطولية لشخصية اجتماعية، ومرة كنكران ذات محرك لعالم أو طبيب ومرة كرجولة محارب، ومرة كرعاية وحنان أم، تتحدث هذه الامثال الاخلاقية عن نفوذ هذه أو تلك من مقاسات السلوك في المجتمع، في الطبقة، في العائلة.

إذاً فالعلاقات الاخلاقية بعموميتها تعبر عن المصالح الاجتماعية والشخصية الطبقية والفردية، ويصبح التطور الشامل للشخصية مطلباً اجتماعياً، تخلق الأسس الجماعية للعلاقات الاخلاقية المتبادلة، ونحن حين نتحدث عن ما يسمى بـ «الخبرة الأخلاقية» في إطار العلاقات الأخلاقية، فإننا نعني كل خبرة بشرية معاشة يمكن ان تنطوي على «مضمون ذي قيمة»، فالحياة الاخلاقية بما

---

١ ـ بُنى الوعي الأخلاقي، رتينارنيكو، موسكو ١٩٧٤ ـ ص ٧٥.

٢ ـ مقدمة في الأخلاق، مابوت، ترجمة ماهر عبد القادر علي حسن، ص ١١٠.

فيهـا من جهـد ومشقـة وصـراع ، وألم ، وإثم وخطيئـة ، ونـدم ، وتـوبـة ، ويأس ، وشقاء ، ولذة ، وسعادة ، وفشل ، ونجاح . . . ، حياة في الحقيقة عامرة بالخبرات ، كذلـك حافلة بالمعـاني ، ومفعمـة بالقيم والخـبرة الاحـلاقية هي كل تجربة يعانيها الانسـان ، حين يستخدم إرادته ، سواء أكان ذلك من أجل تحقيق مقصد ذاتي ، أم من أجـل تغيـير العـالم المحيـط به والتأثـير على غيره من النـاس ، ولهـذا فقـد ارتبطت الحياة الاحلاقية منذ البداية بطابع النشاط الهادف»[1].

١ ـ المشكلة الخلقية ، زكريا ابراهيم ص ١٨ .



القسم الرابع

التفسير الميتافيزيقي لأصل الاخلاق من خلال نموذجين

في الحقيقة لا يمكن أن نقيم القوانين الأخلاقية على مبادىء أو أصول ميتافيزيقية أودينية لأن القوانين الاخلاقية، إنما هي ابنة الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وفي الواقع من المحال أن تقوم فلسفة أخلاقية على مبادىء عقلية، كما أقامها كنط ولا على حدوس روحانية كما اقامها برجسون.

فالمذهب العقلي إنما هو اتجاه فكري يهدف الى تفسير العالم وظواهره والانسان وأفعاله على أساس من المحاكمة العقلية والنظر، والمعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الاسلامي، ليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل الى حد أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل، ولجأوا الى تأويل النص الديني[1]. لذلك فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلي، من هذا يُطرح السؤال التالي:

حينما نتساءل عما ينبغي لنا عمله ليكون عملاً صالحاً، لا نحاول الامتثال

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، دي بور، ترجمة ابو ريدة ص ٩٧.

لقانون سابق لوجود أو الاقتداء بكائن «معطى»، بل نتساءل عما ينبغي أن نضيفه الى الوجود مما ليس يوجد بعد. ؟

في الحقيقة لا يمكن أن نفهم الاخلاق إلا في إطار من الصيرورة التاريخية، ذلك التاريخ الانساني، الذي لم يرسم مخططه إله، أو أي قدرٍ، ولا أية جدلية مثالية ـ سواء أكان الفكر المطلق عند هيجل أو التقدم المحتوم عند ماديي القرن الثامن عشر، وعلى الانسان ان يعي الظروف التاريخية، التي ابدعتها الانسانية عبر تطورها الزمني، والتي تخضع لقوانين ضرورية. فالمسألة الاخلاقية ليست مسألة بسيطة، وهي متولدة في احشاء المجتمع ضمن الظروف الاجتماعية والثقافة والاقتصادية.

ونخلص من هذا الكلام الى الاكتشاف الذي قدمه ماركس في مجال الأخلاق، فهو «أولاً بنظرته الى الاغتراب، نظرة تاريخية على عكس نظرة هيجل وفيورباخ، ثم في الحجج التي قدمها في كتابه «رأس المال» حيث أذاب ما كان قد تبلور جليداً على صورة أشياء وأوضاع تاريخية ليعيده الى حقيقته الحية بوصفه أفعالاً بشرية، فدلّ الانسان على إمكان استرداده سلطان الحق على قدرة»[1]

في الحقيقة ان ماركس، أثبت ان الانسان الفاعل تاريخياً هو الذي يضع الاساس النظري لكل عمل ثوري وبالتالي الاساس النظري الأخلاقي، لا تضحي بالحتمية الموضوعية على مذبح المسؤولية الشخصية، ولا بلحظة الذاتية طلباً لوعي قوانين التطور الصارمة.

وفي هذه النظرة الماركسية للانسان وتاريخه، لا سبيل الى تجاهل المسألة الأخلاقية، ولا يمكن ان يستعاض عنها بالمسألة العلمية والتقنية، مسألة الحقيقة، مسألة تطلّب واكتشاف نظام حق للأشياء وللطبيعة يجعل للسلوك الأخلاقي سنداً من خارج الانسان، وان دراسة ومعرفة قوانين التطور الاجتماعي، وحتى امكانية

---

١ ـ ماركسية القرن العشرين، روجيه غارودي، ترجمة نزيه الحكيم ص ١١١.

رسم جوهر المسار نحو مستقبل قريب أو بعيد، كثير الاحتمال او قليله، لا تعفينا في أية لحظة من وعي مسؤوليتنا الخاصة بوصفنا ذوات فاعلة، خالقين لتاريخنا ذاته، لا موضوعات في تاريخ نتصوره على شكل يهبط بنا الى حيث لا نكون أكثر من محصلة أو مجموع محصلة أو مجموع لظروف وجودنا.

إن المسألة الاخلاقية في حياة الفرد هي في الواقع نسيج من تناقضات حيّة دائمة الانبعاث بين مقتضيات الانضباط الضروري لفعالية نضالنا، وبين حسّ المسؤولية الشخصية لكل منا في وضع قوانين معركتنا نفسها وفي تنفيذها. وهنا يشير ماركس الى «انه لا توجد مستويات موضوعية للأخلاق أو المعتقدات السياسية، فكل السلوك الانساني يتم تحديده وتقريره عن طريق العمليات الاقتصادية وبشكل نهائي عن طريق التركيب الطبقي للمجتمع»[1]

وربما يفكر الانسان انه يختار ويتخذ القرار عن طريق الفعل، لأنه يكون على صواب، ولكن هذا وهم، لأن كل قراراته يتم اتخاذها وتتحدد عن طريق الاهتمام الطبقي، وما ينادي به من معتقداته الأخلاقية والسياسية هو هده القواعد والقوانين، التي تمكن الطبقة التي ينتمي اليها من ان تعطي هباتها للمجتمع، وبالنسبة لماركس فإن نظرية «بنتام» في الاقتصاد القائلة «دعه يمر» ليس لها أي نصيب من الصحة العقلية، ولكنها تعكس ببساطة اهتمامات الصناعيين البرجوازيين (من الطبقة المتوسطة) الذين يسيطرون على رأسمال المجتمع، ويجعلون منه مجتمعاً رأسمالياً، وأن الأخلاق ظهرت أول ما ظهرت كمجموعة من قوانين لسلوكنا، فلكل إنسان اخلاق جاءته من الخارج بالتربية، أي بحكم كون الفرد جزءاً من مجتمع، من هيئة تاريخية، واجتماعية، يحدث ذلك في طفولتنا، التي يُفرض عليها من الخارج، كأمر واقع، ما هو ممنوع وما هو مباح، بحيث يبدو الخير والشر على السواء في البدء، كالنور الأخضر والنور الأحمر، أمرين تم عليهما

---

١ ـ مقدمة في الأخلاق، ما بوت، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي ص ١٨٤.

التواضع فلا يمكن الانفكاك من طاعتها «وفي الحقيقة أن مناط الاخلاق لم يطرح نفسه في بداية الأمر كمشكلة، بل هو قد فرض ذاته على شكل اسطوري، شكل حكاية تُروى، أو وحي . . يهبط من ألواح حمورابي الى وصايا موسى العشر»[1].

لنرجع الى التاريخ فنلاحظ بأن كل طبقة اجتماعية على مدى التاريخ، قد اسبغت اسم العقلانية على ما يلائم مصالحها الطبقية، وقد حلّت هذه الايديولوجيات التبريرية محل الاسطورة والوحي، منذ «الامثولة المحافظة التي رواها «مينينيوس أغريبا»* حتى نظريات «سبنسر» في علم الاعضاء ومنذ «قوانين افلاطون الى فلسفة الحق التي وضعها هيجل»[2]! ومن خلال ذلك نخلص الى أن الممارسة هي الينبوع والمعيار لكل حقيقة ولكل قيمة، ومن تلك الممارسة الانسانية التي تولّده وتغنيه باستمرار، واقعاً حقيقياً، يمدُّ جذوره في الفاعلية الماضية والواقع الراهن يعكسها، ولكنه باستمرار يتخطى المعطى المباشر وباستمرار يضيف الى الواقع بفعل خلاق فعلٍ ليس بعدُ معطىً على مستوى الطبيعة دون الانسانية ولا شيء يضمن مسبقاً نجاحه، وينتج من ذلك أن الأخلاق عبر المنظور الماركسي، لا تمنح من قبل الطبيعة، ولكن يخلقها التاريخ، ومن هنا نسمح لأنفسنا ان نأخذ نموذجاً للفهم المعادي للماركسية القائم على ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية فوق طبيعية تاريخية انسانية، مثلاً كنط؛ ذلك الفيلسوف الالماني الذي ولد سنة ١٧٢٤، بمدينة كونجسبرج الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا.

والحق انه على الرغم مما ذهب اليه كنط، من ان الخطوة الأولى في كل

---

١ ـ ماركسية القرن العشرين، روجيه غارودي، ترجمة نزيه الحكيم ص ١١٤.

* ـ هو قنصل روما.

٢ ـ المصدر السابق، ص ١١٤.

تفكير فلسفي هي في العادة اعتقادية، الا اننا لا نكاد نحد في جميع كتاباته، حتى في هذه المرحلة الأولى من مراحل تطوره أية نزعة إيقانية، ولقد دأب مؤرخو الفلسفة على القول، بأن كنط قد مرَّ في تطوره الروحي بمراحل ثلاث: مرحلة اعتقادية، كان فيها متأثراً بنزعة فولف العقلية، ثم مرحلة شكية وقع فيها تحت تأثير هيوم ذلك الفيلسوف التجريبي الانكليري، وأخيراً مرحلة نقدية كانت بمثابة رد فعل ضد النزعة الشكية السابقة مع العودة الى نرعة عقليه نسبية.

وكانت حياة كنط في إطارها الخارجي حياة أكاديمية غير حافلة بالأحداث، ومع ذلك فقد عاش إبّان حرب السنوات السبع والثورة الفرنسية والجزء المُبكر من حكم نابليون، والحقيقة ان كنط كان ليبراليًاً في السياسة واللاهوت معا، وقد تعاطف مع الثورة الفرنسية حتى حكم الارهاب وكان مؤمناً بالديمقراطية، وهدا ما انعكس على فلسفته.

ففي كتابه المسمى بـ «نقد العقل العملي» و«ميتافيزيقا اساس الأخلاق» عرض كنط لنا دراسة للمشكلة الأخلاقية، والكتاب الأخير قسمه الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الانتقال من المعرفة العقلية الخلقية المبتدلة الى المعرفة العقليــة الخلقية الفلسفية، ثم يناقش في القسم الثاني: مشكلة الانتقال من الفلسفة الخلقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق، ويتحدث في القسم الثالث:

عن الخطوة الأخيرة التي تنقلنا من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العملي الخالص ، أي ان الموضوع الرئيسي الذي يناقشه كنط في هذا الكتاب إنما هو المبدأ الاسمى للأخلاقية.

أما الكتاب الأول فإننا نجد كنط يهتم بتأسيس الأخلاق من حيث هي علم، وينقسم هذا الكتاب الى ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول اطلق عليه كنط اسم «التحليل»، نراه يدرس فكرة الخير

والجزء الثاني اطلق عليه اسم «الجدل»، حيث يتحدث عن الخير الاقصى .

والجـزء الثـالث يسميـه «مناهج العلم»، حيث يبحث في مجموع الوسائل، التي لا بد من استخـدامهـا لكي نفتـح أمام قوانين العقل العملي سبيلاً للنفاذ الى باطن النفس الانسانية .

الارادة الخيرة باعتبارها المبدأ الاخلاقي عند كنط :

لو أننـا في الحقيقـة تسـاءلنـا عن المبـدأ الأخـلاقي ، الذي يمكن أن نعتبره بمثابة الدعامة الأساسيـة لكل اخلاقية، لوجدنا كنط يقرر ان «الارادة الخيرة من بين الاشيـاء التي يمكن تصـورهـا في هذا العـالم، الشيء الوحيد الذي يمكن ان نعده خيراً على الأطـلاق من دون قيـد أوشرط»[1]. ولكن برأي كنـط فإن لدى الانسان مواهب كثـيرة كالمـال، والسلطـة. . الـخ، والانسـان يرغب في الحصـول عليهـا والتمتع بها، وهذه لا يمكن أن تكون خيرات بذاته، لأنها قد تُستخدم لفعل الخير أولفعل الشر، فهي تصبح خيرة بالنسبة الى ذلك المقصد، الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخـدامهـا. وهنـا نجـد زكـريـا ابراهيم في كتابه «كنط والفلسفة النقدية» يقول: «ليس المقصد الحقيقي للعقل في رأي كنط، أن يوصلنا الى ارادة خيرة من حيث افعالها، بل ارادة خيرة في ذاتها»[2].

وفي الحقيقـة هنـا تظهر الصيغة المسيحية الدينية، التي تتسم بها نظرية كنط في الإرادة الخيرة وكنط يقول في ميتافيزيقا الأخلاق» :

«لما كان الناس يصدرون أحكاماً على التصرفات الخلقية، التي تحدث في الحيـاة العـادية، فإن المسألة التي يتعين على الفلاسفة بحثها، هي معرفة المبادىء

---

١ ـ نقد العقل العملي، عمانؤيل كنط، ترجمة احمد الشيباني، ص ١٩٢ .

٢ ـ كنط و الفلسفة النقدية، زكريا ابراهيم، ص ١٨٨ .

التي تصدر عنها تلك الأحكام، ومحاولة إرجاع هذه المبادىء بعد التعمق في حقيقتها، الى مبدأ أساس».

اتخذ سقراط الآراء العامة الشائعة عن الأشياء مادةً لتحليلاته الفلسفية، وحاول ان يستخلص منها تعاريف ذات صيغة عامة، ولكن هذه الطريقة لا تكفي، كما يقول كنط، «فالعمل الاخلاقي يتميز بأنه عمل ارادي»[1] أي انه ينطوي على عملية تبني الذات لهذا العمل. فمن المعروف ان علم الفلك لم يكتف بالقوانين التي أعلنها «كبلر» والتي استخلصها مباشرة من الملاحظة، ولكن هذا العالم تكوّن منذ اليوم الذي عُني فيه «نيوتن» بإرجاع هذه القوانين التجريبية الى مبدأ عام مستخلص من الخواص الجوهرية المادية، فلا بد للفيلسوف من ان يقوم بعمل مماثل في محيط الأخلاق.

وعندما انتهى كنط من إعلان هذا المنهج، حتى بدأ في تطبيقه على دراسة الأخلاق في مؤلفه الكبير «نقد العقل العملي» (١٧٨٨)، وجعل هدفه الأساسي العثور على المبدأ الذي يستخدمه عقل الانسان العملي (أي الذي يستخدمه الانسان في نشاطه العملي) بدون أن شعر، فاستعرض أولاً: معطيات الحقيقة الخلقية، ثم ثانياً القانون الذي تؤكده هذه المعطيات، ثم ثالثاً: الملكة التي تتصرف أو التي تسيطر على نزعات الانسان وفقاً لهذا القانون.

ومن هنا نلاحظ بأن الأخلاقية الكانطية، إنما هي قائمة على اساس ميتافيزيقي خارج عن الاطار التاريخي الاجتماعي الاقتصادي، الذي هو في الحقيقة المعيار الوحيد لنشوء ما يسمى بالاخلاق، لأنها أصلاً قائمة في المجتمع، وهذا المجتمع إنما يتطور ليس بالعقل، وإنما في إطار زمني تاريخي وهذه النطرة انما هي أصلاً خارجة عن المقياس الذي طرحه كنط. عندما قال: «مقياس الأخلاق

---

١ ـ المبادىء الاساسية لميتافيزيقا الأخلاق، كنط، ترجمة حكمت حمصي، ص ١٣٦.

هو ذاتي الارادة، وهـذه انـما هي نابعـة من **العقل العملي**»[1]. وحيث القـاعـدة الأخلاقية التي طرحها كنط تقول:

«تصـرف دائـماً على أسـاس، أنـك تستطيـع ان تجعل من حكمة تصرفك قانـونـاً عامـاً». نخلص الى انـه لما كان الخضوع للقانون الأخلاقي ناتجاً، في نظر كنـط، عن الارادة العـاقلة، فإن هذا يتضمن وجـود شرط اسـاسي كرس له كانط دراسـة طويلة، ونعني به الحـريـة، والحـريـة الكنطيـة، انما هي متصلة بالعقل لا بالـواقـع الاجتـماعي، وهنـا نلاحـظ ابتعاد كنط عن مقولة ان المجتمع بظروفه هو الصانع الوحيد للحرية.

ومهـما يكن من أمـر فإننـا يمكن ان نجمل آراء كنط في الأخلاق عبر تاريخه الفكري والاجتماعي.

١ ـ أن الاخلاق الكنطية أساسها الحقيقي، يكمن في طبيعة العقل العملي للانسان.

٢ ـ ان الاخـلاق الكنطيـة ناتجة عن الارادة المتمتعة بحريتها، أي المتحررة من اي مؤثر أو سلطة أو تبعية خارجية.

٣ ـ ان الواجب يجب ان يكون مستقلاً عن كل غرض نفعي، ومعنى ذلك احتقـار الأخـلاق النفعيـة أو المبادىء التي تبحث عن السعادة، فـ «الواجب شيء مسلم به يجري في عروقنا ـ كالمودة والحب»[2].

٤ ـ ان القانون الأخلاقي يتخطى نطاق فردية الانسان.

نستطيـع القـول ان الكنطيـة، من بعض النـواحي، تمثـل انعكاس مفهوم الإرادة الإلهية هذا على صعيد الأخلاقية الانسانية، أما المنابع الحقيقية للكنطية، فنجـدهـا بالأحـرى في انتاج «روسو» وفي مذهـب «التقوى» الجرماني الذي ظهر في

---

١ ـ الانسان والاخلاق والمجتمع، ج. كارل فلوجل، ترجمة عثمان نويه ص ٤٤.

٢ ـ المذاهب الاخلاقية الكبرى، فرانسوا غريغوار، ترجمة قتيبة المعروفي، ص ١١٦.

حقبــة ١٧٥٠ (ويقـوم على تفسير اللوثرية بالمعنى الفردي ، والمناداة بالتالي بأولوية الشعور والضمير الشخصي على جميع المذاهب ، وعلى ذلك نستطيع ان نرى بأن جميع الاخلاقيات «المستنبطة» من المبادىء الميتافيزيقية وهمية تائهة بالتالي . . ، غير أن السلوك الاخلاقي والفضيلة ، هما واقعان اجتماعيان أفلا نستطيع تعريفهما ماهـويـاً والحـالـة هذه بقـولنا ، أنهما أيضاً واقعة لصورة وضع معين وكلية خاصة مكونة من الفاعليات الانسانية؟ .

في الـواقـع ، لو درسنـا المعطى الاخـلاقي ، اي تلك الافعـال التي ينسجم النـاس على اعتبـارهـا «صـالحـة» ، لاتضح لنا أن ما يأذن لنا بوصف فعل ما بأنه «فـاضـل» ، ليس ينطبق هذا على قاعدة ميتافيزقية ما ، أو نفعية أو علمية . . الخ ، ولكن بنيان المعطى الأخلاقي الصوري ملتزم مع التحقق الفعلي المادي .

مثـلاً «قتـل انسـان» إنما يقع تحت ظروف معينة ودوافع خاصة ، ولكن هدا الفعل لا يتمتـع بأي طابـع اخلاقي ذاتي ، وقد يكون اجرامياً (اذا كان اغتيالاً في سبيل المصلحة أو حيادياً ، اذا نجم عن دفاع مشروع أو جديراً بالتحبيذ اذا كان في سبيـل الـدفـاع عن الـوطن . وهكذا فإن ما يميز الفعل الاخلاقي هي الهيئة ، أي المبـدأ الصـوري الـذي يستلهمه الفعل الاجتماعي ، وفي الواقع يمكن القول بانه «من المستطـاع القـول بصورة محسوسة أكثر ، ان الكنطية الأخلاقية تستند بصورة أسـاسيـة الى فكرة الانسانية»[١] . والتقدم . والتقدم الاخلاقي الحقيـقي يتأتى لنا حين نجبر الخصم على الحط من قيمة نفسه بنفسه عن طريق رفضنا الدخول في مجاله .

على أن المشكلة الأخـلاقيـة في فكـر ديني تتبـاين تماماً مع النسق الكنطي في دراسـة الأخـلاق ، وهذا التباين ليس راجعاً الى الاختلاف بين الميتافيزيقا والدين إذ قد تتشـابـه موضـوعـاتهـا ، وإنـما يرجع الاختلاف الى ان موضوعات ميتافزيقا

---

١ ـ الانسان والاخلاق والمجتمع ، ج . كارل فلوجل ، ترجمة عثمان نويه ، ص ٣٣ .

الأخـلاق ـ وجـود الله ، وحـريـة الارادة ، وخلود النفس ـ هي عنـد كنط مسلمات لايصادر التسليم بوجودها إلا من أجل إقامة الأخلاق ، بينما هذه الموضوعات محل ايمان ـ في الاعتقـاد الـديني ـ لغير ضرورة أخلاقية ، وبعض الدارسين والباحثين الـذين يبنـون الاخـلاق على أسس أو مبـادىء ميتافيزيقية ، نجدهـم مستشهدين بذلـك على أقـوال قديمـة من الفلسفـة اليـونـانيـة ، حينما شبه بعض من فلاسفة اليـونـان الأخـلاق بثمار شجرة جذورها الميتافيزيقا ، ولا يعني ذلك إلا ضرورة ان تستمـد القيم الأخـلاقيـة وجـودهـا ، حين تمتـد جذورهرا الى أعماق الميتافزيقا ، أو أصول الاعتقاد ، ومن ثم فإن الأيمان بمبادىء أولى ، ميتافيزيقية أو دينية برأيهم أمر ضروري ، كي تستقيم الأخلاق . أي أنهم يتناسوا الواقع الاجتماعي الذي يتطور عبر حركـة جدليـة تفـرز قيم الأفـراد الأخـلاقية ، فنراهـم يعلقون الاخلاق بأبراج عالية أي أن الانسان خاضع لها ، وهذا ما لاحظناه عند فيلسوف كبير ألماني اسمه «كنط» .

أريد أن انتهي من هذا الى ان فرقة اسلامية كالمعتزلة حين تثبت للأخلاق ميتـافيـزيقـا ، فليس ذلـك على النسق الكنطي من حيث انهم لا يصادرون على العـدل الالهي أو الـوعـد والـوعيد ، وانما يستدلون على ذلك ببرهان نظري ، لأن موضوعات الميتافيزيقا عندهـم ، ليست خارجة عن نطاق النظر العقلي .

ومن ناحية أخرى فإن استقلال وجود الله أو خلود النفس عن قيم الأخلاق يدع المجـال لرأي فرقـة كالأشاعرة ، لا يرون سريان القوانين الأخلاقية على أوامر الله من حيث أن الحسن عنـدهم ما حسنه الشـرع . وهـذا ما أريـد أن تشـرحـه مشكلة الفلسفـة الاخـلاقيـة يحتـويهـا سؤ ال هو: ماذا ينبغي ان يكـون عليـه الانسان من حيث هو انسان؟ ذلك ما تحاول نظريات الأخلاق الرد عليه ، ويضع المعتـزلـة السؤ ال في صيغـة مشابهة إذ تدور آراؤ هم حول :مادا يجب على الانسان العاقل من حيث هو مكلف؟ ووصف الانسان بالعقل يحدد منهجهم ، والنظر اليه باعتبـاره مكلفـاً ، يبين موضوع دراساتهم ، وهـم لا يقصدون بالتكليف الشرعيات

فحسب بل الانسان مكلف بالعقليات. اي الاعتماد على النظر العقلي. لأن كل ما هو معقول، يتوصل اليه بالنظر والاستدلال فهو من الاصول، وكل ما هو مظنون يتوصل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع[1].

ب ـ المعتزلة وأصول الفكر الاخلاقي الميتافيزيقي:

حول الدين كظاهرة اخلاقية اجتماعية.

هناك حقيقة موضوعية لا بد من طرحها، وهذه الموضوعة تقول بأن الدين، بمختلف اشكاله وعقائده وتعاليمه في مختلف الأزمنة، في الواقع لا يأتي البشر مفاجأة وبصورة مستقلة عن حياتهم الأرضية ولا عن حركة تطورهم التاريخي الزمني، اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وان الدين لا يأتي الناس كذلك وفقاً لرغبات ذاتية على نحو ما أشار هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة، أثناء حديثه عن العلاقة بين الدين والفلسفة، رداً على القائلين بأن الدين شيء ناشىء عن الاستبداد والغضب، أو عن رغبة من الكهان أنفسهم في خداع الشعب لخدمة اهدافهم الانانية، والحقيقة: «ان معارضة هيغل لمثل هذا الرأي في نشأة الدين هي معارضة صحيحة»[2]. لأنه بالفعل لا يمكن القول بأن الدين ينشأ عن رغبة ذاتية لهذا الفريق من الناس أو ذاك سواء كانوا كهاناً أو غير كهان، بل الواقع ان للدين جذوره الاجتماعية الخاصة، كما ان له جذوره المعرفية لما هو واقع فعلاً في تاريخ الفكر الانساني وتاريخ الدين، من وجود الصلات المتبادلة بين الايمان الديني والمعرفة البشرية.

---

١ ـ الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، ١/ ٤٢.

٢ ـ النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية، حسين مروة ١/ ٣٠٣.

الاساس الواقعي للفكر المعتزلي :

ان نشأة الفكر المعتزلي، في الواقع، انما هو متصل بالجذور والاصول التي سبقها من حركات فكرية لها هي كذلك جذورها في الواقع الموضوعي من حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي في عصر زاخر بالصراع، الذي كان سياسياً وان كانت صيغته الظاهرية دينية وفكرية، وفي الحقيقة هناك باحثون يرون بأن اسم المعتزلة يرقى «الى ما قبل انفصال واصل بن عطاء عن الحسن البصري، وان اصل المعتزلة اصل سياسي، فقد نشأت في نفس الجو الذي نشأت فيه الشيعة والخوارج، وان في تولي علي بن ابي طالب الخلافة نقطة الانطلاق لأهم التيارات السياسية والفكرية في الاسلام، ان لم نقل لجميعها»[1].

وفي كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني يقدم لنا حقيقة في معرض سرده للقواعد الأربع التي يدور عليها «اعتزال» واصل بن عطاء: «القاعدة الثالثة، القول بالمنزلة بين المنزلتين، والسبب في ذلك، انه دخل واصل على الحسن البصري، فقال: يا امام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم «وعيدية الخوارج»[2] وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان، ولا يضر مع الايمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الامة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً، فتفكر الحسن في ذلك. وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء:

أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة ين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من اصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو واصحابه معتزلة»[3].

---

١ ـ تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري وحنا الجر، ص ١٤١.

٢ ـ الملل والنحل، الشهرستاني، ٢/ ١٠٥.

٣ ـ المرجع نفسه، ١/ ٥٢.

الاصل الاجتماعي لفكرة العدل المعتزلية :

ان معظم المفكرين المعتزليين، بل اعظمهم شأناً في عالم الفكر وأكثرهم تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الانسان، ورفض فكرة القضاء والقدر، كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها بـ «الموالي»، وهم الذين كانوا يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك، ادنى من مرتبة غير الموالي، اما لأنهم كانوا أرقاء، أو لأنهم استرقوا بالأسر، أو لأنهم كانوا تابعين لاحدى القبائل بحلف، يكون الضعيف فيه تابعاً للقوي الى حد الذوبان، بحيث يصبح تابعاً له حتى في النسب، فأي مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفة «مولى فلان» أو «مولى القبيلة أو العشيرة الفلانية»[1] حتى في ايام مجده الفكري في حياته، كـ «النظّام» مثلاً فهو على مكانته الفكرية لم يستطع الباحثون المعاصرون انفسهم، أن ينسوا أو يتناسوا أنه «كان من الموالي»[2]. وكذلك شأن الجاحظ فقد قالوا أنه كان «مولى لقبيلة كنان»[3] وليس من غير اساس واقعي تاريخي في الحياة الفكرية العربي نفسها.

وهذا في الحقيقة ما يمكن ان يسند مفهوم العدل المعتزلي على اساس الواقع التاريخي - الاجتماعي، الذي اسهم في نشوئه، فالمعتزلة إذاً يشترطون ان تكون السلطة السياسية - الدينية بقيادة امام - ويشترطون لهذه القيادة كون الامام عادلاً، ولكن ما معنى العدل لديهم؟.

ان العدل الذي يشترطونه في الامام، يتضمن الأخذ برأيهم في التوحيد وفي القدر، فاذا عرفنا ان رأيهم في القدر لا ينفصل عن القول بحرية الانسان، اي رفض الحتمية القدرية التي تسلب الانسان اختياره في ما يفعل، وفي الحقيقة فان

---

١ - النزعات المادية، حسين مروة، ١/ ٧٦٥.

٢ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، علي سامي النشار، ١/ ٥١٩.

٣ - المعتزلة، البير نصري نادر، ص ٢٠.

مفهوم العدل الدنيوي ، لا ينفصل عن قضية حرية الانسان ومن هذه النقطة يمكن اكتشاف العلاقة ، في تفكيرهم بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل ، وبين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الامام العادل ، أي في السلطة السياسية ، بهذا التحليل يمكن القول بأن العقلانية المعتزلية لم تكن عقلانية ميتافيزقية ، كما عند كنط فيما اسلفنا ، بل نستطيع ان نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية .

والعدل من أصول المعتزلة الخمسة ، ولعله عندهم أهم أصولهم من حيث تسميتهم أنفسهم ـ الفرقة العدلية ، ومن حيث انهم يقدمونه أحياناً على التوحيد ـ أول أصولهم ، فيتسمون بأهل العدل والتوحيد .

لقد أشار «جولدتسيهر» الى الدلالة الاخلاقية لأصل العدل بقوله :

«وكانت وجهة النظر التي غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين ، هي تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور ، وهذا على الأخص في ناحيتين : الأخلاق وما بعد الطبيعة ، لقد رأوا واجباً ان يبعدوا عن الله كل الافهام أو التصورات التي تتنافى في الاعتقاد بعدله ، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التي قد تُفسد بطبيعتها وحدته وتفرده . . . وفضلاً عن ذلك فهم يتمسكون في ثبات وقوة بفكرة الله . . المعني بالعالم»[1] .

واذا انتقلنا الى المعتزلة أنفسهم ، لنتبين مفهوم العدل لديهم فإن المعنى الأخلاقي ، يتضح خلال رؤيتهم الميتافيزيقية ، ينقل عنهم الشهرستاني تعريفهم للعدل بقوله : «ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»[2] .

---

١ ـ العقيدة والشريعة ، جولدتسهير ، ص ٩٢ .

٢ ـ الملل والنحل ، الشهرستاني ، ١/ ٥٢ .

التعـريف السـابق يوضـح النـزعـة الأخـلاقية في هذا الفهم للعدل مقارنة بمفهوم العدل لدى الاشاعرة: «ان الله، متصرف في مُلكة ومِلكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم».

ان هذا التعـريف، في الحقيقـة، يبتعـد عن الموقف الأخـلاقي، بقـدر ما يقـترب من تصـورهم الميتـافيـزيقي للقـدرة والمشيئة الألهية، فالمعتزلة فسروا جميع أفعـال الله من حيث صلتهـا بالانسـان في ضوء العـدل والحكمة ولكن الأشاعرة، فسـروه في ضوء القـدرة والارادة. فالمـوقف كما نلاحظـه أخلاقي بينما الآخر نجده وجودياً، وكما نعرف بأن صفة العدل تقع في معظم المذاهب الأخلاقية على رأس الفضـائـل الانسـانيـة، من حيث هي صفة للذات الاجتماعية وافلاطون، مثلاً، جعـل العـدالـة أسمى الفضائل من حيث هي الحالة الصالحة اللازمة عن اجتماع الحكمـة والشجـاعـة والعفـة، ولكن من منظـور مثـالي وأرسطـوا من بعده يقول:

«العـدل هو الفضيلة التـامـة، ولكنه ليس فضيلة شخصية، لأنه متعد الى الغير، بل هو أهم الفضـائـل، فما شروق الشمس ولا غروبهـا أحق منه بالاعجاب، ومن ثم يمكن القول بأن كل فضيلة توجد في طي العدل الانساني، انه فضيلة تامة لأن العــادل، يمكن ان يحقق العـدل في حق الغـير لا لنفسـه لأن مصـدر العـدل هو المجتمع الانساني الذي يعيش في حركته التاريخية الزمنية.

وبقي بعد ذلك علينا ان نتتبع المعتزلة، وما قصدوه من العدل مستخلصين الاتجاهات الأخلاقية في هذا الأصل واصولهم الأخرى الباقية.

زيف مقولة اقتران الايمان بالعمل الصالح في الفكر المعتزلي:

في هذه النقطـة نجـد بعض البـاحثين، الذين يسلكون ايديولوجية عيبية،

يؤ كـدون على مقـولـة اتحاد الدين مع الأخلاق،وان يقترن الايمان بالعمل الصالح لدى المعتـزلـة، حتى انهم خلصـوا الى النتيجة الحتمية هذه لنظرياتهم واتجاهاتهم الفكـريـة، ولا غرابـة في القـول الـذي احـدده لمعنى الايمان واقترانه بالعمل. في البداية لا بد من ايضاح فكرة العمل الصالح، هذا العمل في الحقيقة فعل انسان، ولـذلـك فالعمل مقولة اجتماعية، ولكن الايمان بهذا العمل هو أيضاً فعل الانسان وإيمانه بهذا الفعل الذي لا بد وان يعطي ثماراً خصبة في تكوين الحضارة الانسانية.

على ان وجهـة النظـر الاخـلاقيـة هي التي تكشف عن الفرق الشاسع في التفكير بين كل من الحسن البصري وواصل بن عطاء، أو بعبارة أوضح بين جمهور اهل السنة وبين المعتزلة. فالحقيقة التاريخية تؤكد بأن «واصل ذهب الى ان الايمان خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً»[1].

ومن ثم فإن من افتقـد خصـال الخـير فقد فقد الايمان، اي العمل بالخير، واذا كان الايمان يقتضي العمل الصالح، فهل تجب جميع الاعمال الصالحة، وهل يلزمه ترك القبـائـح كلهـا كي يكـون مؤمنـاً؟ فقـد دهب النظـام الى وجوب ترك الاعمال الشـريـرة، فهـذا ألزم ما يقتضيه الايمان، فهو عنده اجتناب الكبائر[2]. ولا حجة في إلزامات البغدادي على النظام ألا تكون الأقوال والأفعال إيماناً، ومن ثم لا تكون الصـلاة ايمـانـاً[3]. لأن النظّـام يقـول: ان الفعـل والترك كلاهما طاعة، فيلزم ان تكون الصلاة طاعة، لأنها فعل ومن ثم فهي ايمان، غاية ما يلزم عن قول النظام ان من لم تنهـه صلاتـه عن الفـاحشـة، لا يسمى مؤمناً لأن الايمان يقتضي الترك أولاً، وهـذا هو الـزيف الحقيقي للفعـل الانسـاني الـواقعي. وهـذا المـوقف

---

١ ـ الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٥٥.

٢ ـ مقالات الاسلاميين، ابو الحسن الأشعري، ١/ ٣٠٤.

٣ ـ الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٨٨.

الايديولوجي يظهر في نصوص القرآن، «ويزداد الذين آمنوا ايماناً»[1] «ليزدادوا إيماناً مع ايمانهم»[2]، والمعتزلة يتمسكون بهذا الموقف الايديولوجي معتمدين على النصوص القرآنية، التي تؤكد اقتران العمل الصالح بالايمان، «ومن احسن قولاً ممن دعا الى الله وعمل صالحاً»[3].

أوضح الباحث أحمد محمود صبحي موقف المعتزلة، هذا الموقف الايديولوجي حين قال «أن فاعل الكبيرة، يرتبط بفهمهم للايمان، وهذا بدوره يصدر عن اتجاه اخلاقي»[4]. وكذلك أكد على ان الرازي ذهب الى ان تفسير المعتزلة للايمان، فرع من تصورهم لحسن الافعال وقيمها وهذا تصور يجعل السمعيات تتبع العقليات، ويجعل أوامر الدين خاضعة للقيم الخلقية، ومن ثم فقد وجب ان ينطوي الأيمان على فضائل.

في الحقيقة نقطة إلتقاء الميتافيزيقيا بالأخلاق في فلسفة المعتزلة، تكمن في أن معرفة الله من قبل الانسان هي أول الواجبات الخلقية، ولكن المعتزلة يطرحون سؤالاً ماذا يجب على الانسان أن يعرف من الله؟ انه تجب عليه معرفة توحيده، من حيث ان ليس كمثله شيء ثم عدله بمقتضى المفهوم المعتزلي للعدل، وهو مفهوم أخلاقي كما أشرنا سالفاً فالجواب الميتافيزيقي عند المعتزلة، هو ان عرف الانسان ذلك فقد عرف ضرورة وجوب شكر المنعم كأول واجب أخلاقي.

وهكذا نصل الى الموقف الايديولوجي عند المعتزلة بين معرفة الله وبين واجب الانسان ككائن عاقل أخلاقي، وكذلك يدعي ان لا قيام للأخلاق دون معرفة الله، ومن ثم يتعذر كل فصل بين الأخلاق وبين أساسها الميتافيزيقي.

---

١ ـ سورة المدثر ٣١.

٢ ـ صورة الفتح ٤.

٣ ـ سورة فصلت ٣٣.

٤ ـ الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، ص ١١٤.

وهكـذا يضـع المعتـزلـة المعـرفـة المؤدية الى التفرقة بين الخير والشر وبين الافعال الحسنـة، والافعـال القبيحة في المحل التالي، ومن الملاحظ بأن جل اهتمام المعتزلة في المعرفة، إنما ينصب على المعرفة المتصلة بالسلوك أو الأخلاق، كما ان اهتمامهم بالعقل إنما يتركز في الجانب العملي منه لكن السؤال هنا يطرح نفسه هو هل الفرق بين الخير والشر الانسانيين حقيقة موضوعية مستقلة عن كل ارادة إلهية أو إنسانية؟ أم أن مقياس الاخلاقية لا يقوم في طبيعة الافعال بل في إرادة الله؟ هل الخير والشر من الصفـات العينيـة المـوجودة في حقيقة الافعال ذاتها، وان مهمة العقل الانساني الكشف عنها؟ أم انهما ليسا إلا معنيين يتبعان الارادة الالهية، فلا يعد الفعل خيراً أو حسناً سوى ان الله أراده، ولو أراد خلافه لكان الخير والحسن ما أراده؟ هل في القيم الخلقيـة قوة توجب العمـل بها، ام ان قوة العمـل ليست إلا بمقتضى الأمر الالهي «تلك مشكلة تشغل حيزاً كبيراً في الدراسات الاخلاقية، لأنها تحدد مصدر الالزام الخلقي من ناحية وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى»[1].

في الحقيقـة ان الاتجـاه العقـلي، يجعـل الخير والشر من طبيعة الأفعال ذاتها حيث تتصف القيم الخلقيـة بالضـرورة والكلية، ومهمة العقل البشري وفي قدرته الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية.

ان المعتـزلـة اصطنعوا الاتجاه العقلي، اتساقاً مع نسقهم العام في التفكير، وفي وصف الافعال استبدلوا بالخير والشر لفظي الحسن والقبح، وهما صفتان أدق في التعبير عن الأخلاقية حسب وجهة النظر المعتزلية.

فأبـو الهـذيـل العـلاّف شيـخ المعتـزلـة أكـد على ان «من الـواجب على الانسان المكلف، ان يعلم حسن الحسن وقبـح القبـح، فيجب عليـه الاقدام على الحسن كالصـدق والابتعـاد عن القبيـح كالـذب»[2]وكذلك النظّام بقوله «تحسين العقل وتقبيحه في

---

١ ـ اسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص ٤٣٦.

٢ ـ الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٥٢.

جميع ما يتصرف فيه من أفعاله»[1]. وكذلك قول الجبائي وابنه أبو هاشم عبد السلام من ان «معرفة الحسن والقبح واجبات عقلية»[2].

عبر هذا الكلام حول هذه المسألة، تبدو لنا ذات جانب ميتافيزيقي المضمون والهدف من حيث كونها تقصد بالمعرفة، التي يوجبها العقل معرفة الله ومبادىء الشرائع الإلهية، ولكن الجانب الآخر من هذه المسألة ذو وجهين عقلانيين ـ الأول ـ قدرة العقل على المعرفة والثاني وجود الحسن والقبح في الاشياء بصورة موضوعية، ان هذه المسألة تختلف عند جهم بن صفوان عنها عند المعتزلة، والاختلاف هنا في اسلوب التفكير، ففي حين كان جهم مناقضاً لمنهجه الجبري اذ قال بمسألة الحسن والقبح العقليين، كان المعتزلة منسجمين كل الانسجام مع منهجهم الفكري المتماسك حين أخذوا بهذه المسألة وبنوها على مسألة حرية الاختيار عند الاشاعرة التي تقوم من حيث الاساس على ملكة العقل في الانسان.

وهذا ما يكاد يصرح به تصريحاً قول أبي الهذيل في النص التالي:

«.. فيجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل، والاعراض عن القبح كالكذب والجور»[3].

نرى هذه المسألة عند المعتزلة على اساس الترابط بينها وبين اجزاء نظرية العدل خاصة، الجزء الاساسي في النظرية وهو حرية اختيار الانسان. فهذا الجزء الذي يجعل من النظرية بكاملها جسراً واصلاً بين مفهوم العدل الالهي والمسؤولية العملية للانسان لا في المجال الخلقي فحسب، وكذلك في المجال الاجتماعي. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نرى إقامة المسألة على اسس عقلانية.

---

١ ـ المرجع نفسه، ١/ ٧٩.

٢ ـ المرجع نفسه ١/ ٧٤.

٣ ـ المرجع نفسه ١/ ٥٢.

لقد برهن المعتزلة على قولهم بالحسن والقبح بأكثر من دليل، فالدليل الأول قائم على المنهجية التاريخية، فهم أي أنصار الدليل الأول يؤكدون بأن الناس قبل ورود الشرائع، كانت تحتكم الى العقل وتجادل بالعقل، ويلزم احد الفريقين خصمه، بما يقضي به العقل، وما كان ذلك إلا بالرجوع الى ما يراه العقل بذاته في الاشياء من حسن وقبح قائمين بذاتيهما. مثال ذلك: «إن العقلاء كانوا ـ قبل الشرائع ـ يستحسنون انقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى ويستقيمون الظلم والعدوان».

والدليل الثاني: قائم على مهجية الالزام المنطقي، اذ يقولون ان الرسل يطلبون في دعوتهم الى الناس، ان ينظروا في اشياء الكون بعقولهم، فلو لم تكن الاشياء حسنة أو قبيحة في ذاتها يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع، لقال الناس للرسل: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في نبوتكم ومعجزاتكم.. فيقف الرسل امام هذا القول مفحمين، وتبطل دعوتهم، وهذا غير صحيح، كما يريد المعتزلة ان يقولوا، فيثبت بهذه المعادلة المنطقية، إذن كون الاشياء حسنة وقبيحة في ذاتها، يدركها العقل قبل ورود الشرع.

والدليل الثالث: لو لم يكن في الافعال حسن وقبح، وكان حسنها وقبحها مكتسبين اكتساباً من الشرع لما امكن الفقهاء ان يُعملوا عقولهم في المسائل، التي لم يرد فيها نص شرعي، ولاستحال تعليل الاحكام ولبطل السؤال بـ «لِمَ» والجواب بـ «لأنه» لأن التعليل كله مبني على ما في الاشياء والافعال من صفات موضوعية قائمة في ذاتها.

وفي كتابه «ضحى الاسلام»، نرى احمد أمين يستنتج المدلول الحقيقي لرأي المعتزلة في هذه المسألة، إذ يقول: «لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر، فليس الخير يفرض من الله فرضاً على الاشياء، ولا الشر كذلك»[1].

١ ـ ضحى الاسلام، أحمد أمين، ٣/ ٤٨.

امـا اذا قارنـا رأي المعتـزلـة برأي الأشاعرة في هذه المسألة ، نرى أبا الحسن الأشعري ، يقول: «العقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً ، فمعرفة الله : بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب»[1].

يمكن تلخيص رأي الأشاعرة ، في ان لا شيء حسن في ذاته ولا شيء قبيح في ذاته ، وانما الحسن هوما جعله الشرع حسناً بالثناء على فاعله ، والقبح ما جعله الشـرع قبيحـاً بذم فاعله ، في حين ان الشـرع لا يمـدح ويـذم ويأمـروينهي لما في الشي من حسن أوقبـح في ذاتـه ، ولـذلـك ليس للعقـل مجال ان يحكم بأن هذا الشيء حسن ، وان ذلـك الشيء قبيـح ، ومـا استدل به الاشاعرة على هذا الرأي قولهم ان الحسن والقبـح لو كانـا في الشيء بذاتـه ، لكـان الحسن فيه حسناً دائماً ، وكذلك القبح دون ان يحتاج وجود أحدى هاتين الصفتين فيه الى شروط ، في حين اننـا نرى في صفـة الحسن والقبح ليست مطلقـة ، بل نسبيـة ، فقد يكون الشيء الـواحـد حسنـاً في مواضع وقبيحاً في مواضع ، فالقتل مثلاً يكون قبيحاً اذا لم يكن المقتـول قد جنى ذنبـاً يستـوجب القتـل ، ويكـون حسنـاً ـ اذا كان قصاصاً لذنب جنـاه ، فلوكان الحسن أو القبـح في ذات الشيء موضـوعيـاً ، لم يتبدل حسب الاحـوال ، وكـذلـك قد يكـون الشيء الواحد نفسه حسناً في زمان وغير حسن في زمان آخر. ان الشرائع تشرع اشياء لقوم وتشرع اشياء غيرها لقوم آخرين ، لوكان هناك حسن وقبح في ذات الشيء موضوعياً ، لم تتغير الشرائع بتغير الزمان والمكان والناس»[2]. ان هذا الاستدلال للاشاعرة الذي قام به أحمد امين نراه صحيحاً من جانب ، وتهافت من جانب آخر ، فهو صحيح من حيث كون الحسن والقبح أمرين نسبيين ، ولكن كيف نستطيع الحكم ، قبل ورود الشرع ، بأن القتل في هذه الحالة حسن وفي تلك قبيح ، وكيف نحكم بأن الصدق النافع حسن وان الصدق الضار قبيح وهكذا . . .

---

١ ـ الملل والنحل ، للشهرستاني ، ١/٩٣ .

٢ ـ ضحى الاسلام ، أحمد أمين ، ٣/ ٤٩ .

ولكن ما القياس في ذلك؟ إذ ان الاشاعرة انفسهم، قد اعترفوا في هذا الاستدلال نفسه بوجود موضوعي للحسن والقبح النسبيين في الاشياء، ولم يبرهنوا على نفي ادراك العقل لهذا الوجود النسبي لكل من الحسن والقبح. وبذلك لم يستطيعوا إلغاء موضوعة المعتزلة من اساسها، لأن مسألة العقل هي الاساس في تلك الموضوعة، مضافاً الى ذلك ان المعتزلة انفسهم لم يقولوا بالصيغة المطلقة للحسن والقبح في الاشياء، بل يمكن ان نفهم من موضوعتهم ان القتل قصاصاً، مثلاً حسن في ذاته، وان القتل ظلماً قبح في ذاته، وان الصدق النافع حسن في ذاته، وان الصدق الضار قبيح في ذاته.. أي أن موضوع الحسن أو القبح عندهم ليس هو القتل والصدق والكذب بقول مطلق، بل هو القتل العادل أو القتل الجائر ثم ان هناك الظلم مثلاً، فأية نسبية يمكن تصورها في الحكم بقبحه، وكذلك العدل. فالظلم ظلم ولا يتغير الناس والاحوال والازمان، وان دليل الاشاعرة لا يشمل مثل هذا النوع من الافعال، التي يدرك العقل حسنها أو قبحها في ذاتها.

تقول بعض الآراء: بأن بعض الاشاعرة يرون ان قبح الاشياء وحسنها ينشآن من شرائع سابقة، او من عادات الناس، اذ يقول الشهرستاني: «لو قدرنا انساناً قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعه واحدة، من غير ان يتخلق بأخلاق قومه، ولا تأدب بآداب الوالدين، ولا تزيا بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران: احداهما ان الاثنين أكثر من الواحد والثاني: ان الكذب قبيح بمعنى ان يستحق من الله لوماً عليه، لم يشك انه لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثاني، ومن حكم بأن الأمرين سيان بالنسبة الى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول»[1] وكيف يعلم قبح الظلم بداهة، والخوارج يستحسنون قتل من خالفهم وأخذ أموالهم، كما تستحسن طائفة من اهل الهند قتل أنفسهم.

هذه فلسفة عقلية، التزمت فكرة الضرورة والكلية في الاحكام والخلقية،

---

١ ـ نهاية الاقدام، الشهرستاني، ص ٣٧١.

ومع ذلك لم تسرف في الصورية الخالصة من كل مادة اسراف «كنط» في أمره المطلق، ومن ثم لم تبعد عن الواقع الميتافيزيقي، وان كان في احد جوانبها لها صلة بالحياة، أما انها التزمت الضرورة والكلية، ذلك لأن الاحكام الخلقية في فكر المعتزلة أولية غير مستقاة من التجربة، إذ لا شيء من المحسنات أو المقبحات إلا وله أصل ضروري وأما إنها لم تسرف في الصورية اللازمة عن الاتجاه العقلي المحض، فذلك لأنها قدرت خلاف المناسبات والأحوال، وقد كان الموقف المعتزلي بذلك أقرب الى رأي أرسطو في الفضيلة، حين جعل الوسط العدل مرناً يراعى فيه «من، وأين، ومتى وكيف، ولم»[1] من رأي كنط المترفع على الخبرة والطبيعة البشرية

الاخلاق القائمة على حرية ارادة الانسان:

المقدمة الأولى:

حرية الانسان أحد شقي مشكلة الجبر والاختيار، تلك المشكلة التي عالجها المتكلمون، وأغلب الفلاسفة على انها مشكلة ميتافيزيقية أو بالاحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد، وليست من مشكلات العمل والمشكلة ميتافيزيقية من وجهة نظر المجبرة من اتابع «جهم» الذين لم يجعلوا في الوجود من قدرة الى جانب قدرة الله خالق أفعال العباد. والمشكلة ميتافيزيقية كذلك من وجهة نظر خصوم المعتزلة الذين ألزموهم إثبات إرادة تحد من مجال إرادة الله، تعجز قدرته من حيث إنهم اثبتوا ارادة مستقلة للإنسان، والبحث في المشكلة على هذا النحو من صميم موضوعات الميتافيزيقا البحتة طالما انها تتعلق بالوجود ككل بصرف النظر عن مجالات العمل من أخلاق وسياسة وقانون.

والمشكلة الميتافيزيقية من وجهة نظر الوجوديين المحدثين، الذين انغمسوا

---

١ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، د. يوسف كرم، ص ١٩٠.

بدراسة الوجود الانساني ككل، فلم يجدوا ثمة فارقاً بين وجود الانسان، وبين كونه حرّاً، ولم يقصــروا البحث على مجرد الفعــل الإنساني الارادي، الذي تضفي عليه الاخلاق صفتي الخير والشر.

هذه تفـرقـة لا بد منهـا بين مجال الميتـافيزيقا وبين مجالات أخرى كالأخلاق والقانون، ذلك أن فلاسفة كثيرين أنكروا الحرية في المجال الميتافيزيقي، ولكنهم دافعوا عنها في مجال العمل من أمثال فولتير، وجون ستيوارت مل، كذلك انكرها كنـط في مجال النظـر، ولكنـه جعلهـا مسلمـة ضروريـة في نطـاق العقـل العمـلي والأخـلاق، ولم يجد هؤلاء في موقفهم هذا تنـاقضـاً نظـراً لاختـلاف طبيعـة مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات عن مجال العمل أو الأخلاقيات.

أين يقف المعتـزلـة بين القائلين بالحرية؟ ، هل يماثل رأيهم رأي الوجوديين الذين يعلقون الوجود الانساني كله على حريته، أم يماثل رأي مشابه لموقف «كنط» الذي يسلم بالحتمية في مجال التجربة، ثم يصادر الحرية في الأخلاق؟

اجمعت المعتـزلـة بالاتفـاق مع أهل الاسلام، على ان «ليس لمقدورات الله غايـة ولا نهايـة»[1]. وانـه قادر في الحقيقة، وان ذلك يعني نفي العجز عنه على اي وجه من الوجوه، تلك الفكرة تؤدي الى المغزى الميتافيزيقي لتفكير المعتزلة. من حيث أنهم يرفعون فكرة العدل والفعل الخير الى عناية إلهية، وهذا ما يتصل بقول المعتزلة بقدرة ارادة الله، ولكنهم إذ ينتقلون الى إثبات ارادة الانسان، فاننا نراهم مستندين الى اساسين:

١ ـ قدرة الانسان متعلقة بما يفترض عليه من عمل، وذلك موضوع الأخلاق.

٢ ـ يمكن تعليل الاساس الثاني عند المعتزلة في كون الانسان فاعلاً للخير والشر والطاعة والخطيئة ومسؤولاً عنها في حياته الواقعية.

---

١ ـ مقالات الاسلاميين، ابو الحسن الاشعري، ١/ ٢١٦.

عبر هذا الكلام نجد ان المعتزلة قد ذهبوا الى مطلق المشيئة الالهية في أصل التوحيد والى تقرير حرية الانسان في أصل العدل لضرورة يقتضيها التكليف، وتحتمها الواجبات الأخلاقية.

المقدمة الثانية:

حريه الأرادة الانسانية ضرورية لدواع اخلاقية عملية.

يقول المعتزلة: لسنا احراراً فيما لا تعلق للتكليف به كبدء وجودنا أو نهايتنا او صلة حواسنا بالمدركات، وما نجده من طعوم وروائح ومسموعات، بل كل ما في العالم من موجودات بفعل خلقة الله للاشياء وما طبعها عليه، ولكن فيما يتعلق بالتكليف فهذا يقتضي التسليم بإرادة حرة هي بدورها مقدورة لله، واذا كان لا تناقض بين حتمية الشيء في ظاهره وحرية الشيء في ذاته لدى «كنط». كذلك لا تعارض بين القدرة المطلقة لله وبين ما يقتضيه التكليف من التسلح بإرادة للانسان، من ناحية أخرى إننا اذا بدأنا في استقصاء رأي المعتزلة في أصل التوحيد حيث الله متفرد في ذاته مطلق في صفاته التي هي عين ذاته فإننا لا نصل بذلك الى إمكان قيام ارادة للانسان الى جانب ارادة الله وقدرته، أريد أن أنتهي من هذا الى ان حرية الارادة لدى المعتزلة، كما هي لدى كل مذهب أخلاقي تستند الى منهج عقلي، مسلمة تقتضيها الأخلاق، ومن ثم وجب التسليم بها والمصادرة علي قيامها، أما ان المذاهب العقلية في الفلسفة الاخلاقية، تصطنع البدء بمسلمات فذلك لكي يمكن ان تستنبط منها قواعد الاخلاق، من حيث ان المسلمات شروط منطقية، يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب[1]. ولكن ماذا يعني لن حرية الارادة مسلمة، وهل كانت كذلك لدى المعتزلة؟.

أما انها مسلمة فذلك يعني انها افتراض اقتضى التسليم بصحة ما

---

١ ـ اسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص ٤٤٨.

افـترضـه على الانســان من واجبات وحرية الانسان ليست موضوع اعتقاد لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل انساني كالايمان بوجود الله ، أما حريـة الانســان فيمكن افـتراض عدم وجـودها حال كون الانسان مكلف أوغير مكلف دون ان ننكـر حقيقـة من حقائق الوجود، فليست المسلمات عقائد نظرية ، ولكنهـا افـتراضــات اقتضتها ضرورة العمـل ، والحقيقة ان المعتزلة اصروا على تقرير مبدأ حرية إرادة الانسان لغاية أخلاقية ، لاتقوم بدونها .

نلاحـظ بأن المعتـزلة قد تعمقوا في دراسة الارادة من الناحية النفسية ، وهم يهدفون بذلك الى غايتين :

الأولى : إلى أي مدى تصبح الارادة حرة .

الثانية : الى اي حد تكون مسؤولية الانسان عما يريده .

وعلى اية حال فقد استند المعتزلة الى علـم النفس لتقرير مبدأ الحرية ، من حيث انهم ربـما قد شعـروا أن الأدلـة السلبيـة وبراهين الخلق ، قد لا تكون كافية للتدليل على الحرية في مجال الحجج الجدلية .

الافعال المتولدة عن الانسان :

بعـد ان قرر المعتـزلـة مسؤولية الانسان عن فعله ، بحكم كونه فعلاً صادراً عنه بحرية ارادة ، كما يقول مذهبهم ، دفعتهم تلك القاعدة المنهجية الى فتح باب جديد أو يُعد جديداً لقضية هذه المسؤولية ، فبحثوا مسألة تلك الافعال التي تنشأ في العادة عن الفعل ، الذي يخلقه الانسان خلقاً مباشراً ، هل هذه الافعال مخلوقة له ايضاً لأنها متولدة من فعل مخلوق له باختياره ، فيكون اذاً مسؤولاً عنه ، كما هو مسؤول عن فعله الأول؟ ، هل يسأل الانســان عن افعــالـه وهـل يحاسب عليها؟ مثلاً : انسان يرمي نفسه في نار أضرمها غيره ، أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره ، أو يعـترض سهـماً قد رمى به بطفل ، فهل هي مسؤولية الرامي ، أو المعترض ، حين

يصـاب الطفـل؟ وانسـان رمى بسهم فقتل مؤمناً خطأ، وانسان قد سن سنة سيئة فهل يقع عليه وزرها ووزر من اقتدى بها[1].

هنـا يمكن ان نرى ان جوهـر البحث في المسألـة ليس هوتقرير كون الفعل الثـاني، أوغير مخلوق له وحسب، ليقـال انه بحث ذهني تجريدي ونظري محض، بل يتعـدى ذلـك في نهايـة الأمـر الى تحديد المسؤولية واقعياً، وهي تشمل في هذا المجال كلاً من المسؤولية الاخلاقية والاجتماعية بقدر ما تشمل المسؤولية في الاطار الميتـافيـزيقي، ومن هنـا نرى ان بحث المعتـزلـة هذه المسألة لا ينحصر في النطاق النظري، بل ان له جانباً واقعياً عملياً تشريعياً، وينبغي ان نعرف الآن كيف يحدد المعتزلة الفعل المتولد، ثم كيف يحددون المسؤولية الناشئة عنه؟

أما تحديده، فقد ورد بصيغ مختلفة عند هذا أوذاك من مفكري المعتزلة.

يحدده الاسكافي مثلاً بأنه «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعـزم وقصـد إليـه وارادة له فهـوخارج من حد التولد»[2]. في حين يحدده آخرون منهم بمثـل، أنـه هو«الفعـل الـذي يكون بسبب مني، ويحل في غيري» ومثل انه هو: «الفعـل الـذي وجبت سببـه فخرج من أن يمكنني تركه»[3]. والشيء الظاهر هنـا هوأن الفـرق بين تحديـد الاسكافي، والتحديدات الأخرى هو أن الاسكافي، يضـع كون الفعـل المتـولد واقعاً، «على الخطأ دون القصد اليه والارادة له في حين ان التحـديـدات الأخـرى، تكتفي بأن يكـون الفعـل المتـولـد مسببـاً عن الفعل المباشر. سواء كان عن قصد أم خطأ، وهذا الفرق في التحديد يقرروجهة النظر في المسألـة، فإن وضع الخطأ في اساس مفهوم الفعل المتولد، يوحي بنفي كونه ـ أي المتـولـد ـ مخلوقاً لصاحب الفعل الأول. أما التحديدات الأخرى المشار اليها فهي

١ ـ مقالات الاسلاميين ابو الحسن الأشعري، ٢/ ٦١.
٢ ـ مقالات الاسلامين، ابو الحسن الأشعري، ٢/٢٤٨.
٣ ـ ضحى الاسلام، أحمد أمين، ٣/ ٦٠.

شبـه تقـرير بأنه من خلق صاحب الفعل الأول، فهو «بسبب منه» أو «موجب سببه» وكذلك صادر عنه، وينتج من ذلك بأنه مسؤول عنه.

إن الآراء الصـريحـة المبـاشـرة في تحديـد المسؤوليـة، قد جاءت مختلفة كذلك، وأول من يذكـر هنـا أبـو الهـذيـل العـلاف، لأنه من أوائـل الباحثين في مسألة التولد هذ اذ يرى ابـو الهـذيـل العـلاف ان الاعـمال الانسـانيـة تنقسم الى قسمـين، قسم تعـرف كيفيتـه كالحـركة والسكون، وقسم لا تعرف كيفيته كالالوان والبرودة واليبوسة والجوع والادراك الخ[1].

أما ما يكون من النوع الأول فهو من فعل الانسان، وأما ما يكون من النوع الثـاني، فهـو ليس من فعله ونجـد ايضـاحـاً لهذا الكلام في ما نقله الاشعري عن المعتـزلـة في مسألة القدرة، من ان الله يهب الناس القدرة على ما يعرفون كيفيته كالحركة والسكون والاصوات والآلام واللذات، لأنهم يقدرون على تحقيقه، ولا يمكن ان يهبهم القـدرة على ما لا يعـرفـون كيفيتـه كالألوان والطعوم والحياة والموت، لأنه لا يجوز ان يفعله الانسان[2]، ويبدو لنا ان القصد من كلمة «لا يجوز» في هذا النص انه «لا يمكن». والظاهر ان التفريق هنا بين ما يعرفون كيفيته، وما لا يعرفون هو تفريق بين ما يحدث بإرادة منهم، وما يحدث من غير دخل لهذه الارادة في حدوثه، يهـذا يبـدو تفريقاً منطقيا من الوجهة الاخلاقية أو الحقوقية، فقد نرى بأن الخياط حاول تعليـل مسألة التولد - نقـلاً عن ابي الهـذيـل، اذ ان ابن الراوندي، اتهم العـلاف ومن معـه من اصحـاب التـولد، بأنهم يقولون بأن الموتى يقتلون الاحياء الاصحـاء حقيقـة لا مجازاً، وأن المعدومين يقتلون الموجودين، ويخرجون أرواحهم من أجسـامهم على التحقيق[3]، فأنكـر الخيـاط هذا إنكاراً باتاً، وذكر بأن الاحياء

---

١ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ١٠٣.
٢ ـ مقالات الاسلاميين، ابو الحسن الأشعري، ٢/ ٥٦٥.
٣ ـ الانتصار، الخيّاط، ص ٧٦.

القادرين على الافعال في حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب اليهم هذه الافعال، ولا تنسب لغيرهم، طالما كانت تسير على السياق، أو على السنة، التي أوردوها وفعلت ما قصدوه من نتائج.

من هذا الكلام نصل الى ان المشكلة الأخلاقية في الفعل المتولد هي : هل يمكن ان يعد فعلاً للانسان يسأله عنه كالأفعال الارادية المباشرة؟ فإن كان مسؤولاً عنه فكيف ذلك، ولا يتسنى له تركه؟ وان كان ليس فعلاً للانسان فكيف، وقد وقع بسببه؟ فالمشكلة في الفعل المتولد جانبان : جانب علاقة السبب بالمسبب أوبالاحرى قانون العلية، وهي عند المعتزلة علاقة ضرورية، وجانب انتفاء وجه من الارادة فيه، من حيث انه يستحيل على الانسان، أن يترك المسبب بعد فعل السبب.

أما جانب الضرورة في العلية فلا سبيل الى انكاره لدى المعتزلة وإلا لجاز، أن يطلق الرامي السهم، فلا يطلق بل لجاز ان يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه، فلا يحدث الله قطعها فلا تقطع، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء، فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق[1]. ولجاز ان يتحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوي المتين، فإذا لم يجز ذلك كله فإن الاسباب موجبة لمسبباتها[2] . هكذا يقرر المعتزلة في قوة مبدأ العلية، حيث يرون انهيار قوانين الطبيعية في التشكك في قانون العلية، ولكنهم لا يذهبون مذهب الطبيعيين، وانما يثبتون أن ذلك كله مما طبع الله الاجسام والموجودات به، أما جانب انتفاء تمكن الانسان من التأثير على المعلول بعد فعل العلة، أوتعذر ترك المسبب بعد فعل السبب، فذلك سبب اختلاف المعتزلة في كونه فعلاً للإنسان.

فالمتولدات ليست فعلاً للإنسان عند النظام من حيث، انه لا يفعل إلا

---

١ ـ الانتصار، الخياط، ص ٦١.

٢ ـ مقالات الاسلاميين، ابو الحسن الأشعري ص ٢/ ٨٨.

الحركة في نفسه وقد شاركه معمر في رأيه، فيما يحل في الاجسام من حركة وسكون فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه، وخلاصة الأمر ان العلة في الطبيعة تنتج معلولات عدة متوالية، وتبقى علاقتها بالمعلول الأخير ثابتة مهما باعدت بينهما وسائط العلل والمعلولات الطبيعية الأخرى، في حين ان العلة في افعال الانسان ليس لها سوى معلول واحد، هو الذي تنتجه مباشرة بالارادة المباشرة أما الأفعال المتولدة عنه، فتتحول الى النوع الآخر من الافعال، اي الافعال الطبيعية الخاضعة لمبدأ العلية الحتمية، لا الارادية، وقد عبر أبو الهذيل العلاف عن هذه الموضوعة المعتزلية بقوله أنه «لا يصح وجود افعال القلوب منه «من الانسان» مع عدم القدرة، فالاستطاعة معها (مع افعال القلوب) في حال الفعل»[1].

و«افعال القلوب» تعني هنا الافعال الارادية، فهو اذاً يقول ان الافعال الارادية لا توجد إلا حيث تكون القدرة موجودة، ولا توجد القدرة هذه إلا في حال الفعل أي حال تنفيذ الارادة، أما ما يحدث بعد انقضاء الفعل من أفعال متولدة عنه فقد خرج عن نطاق قدرة الفاعل، لأنه خرج عن نطاق إرادته، وأصبح خاضعاً فقط لقوانين الحركة الطبيعية، وأبو الهذيل العلاف يسمي هذه الافعال المتولدة و«افعال الجوارح» في مقابل «افعال القلوب»، ويقول الشهرستاني أن أبا الهذيل جوّز وجود أفعال الجوارح في الانسان مع عدم القدرة، وانه قال ـ بتقدمها ـ»[2]. يعني بذلك انه يكفي في أفعال الجوارح ان تكون الارادة أو القدرة، قد تقدمت هذه الافعال، اي كانت حاصلة مع الفعل الاول الذي ولد هذه الافعال. وعلى هذا الاساس بنى المعتزلة مسؤولية الانسان لا عن فعله الارادي الأول وحسب، بل وكذلك عن الافعال المتولدة عنه كما سبق الكلام على ذلك في «مسألة الافعال المتولدة عن فعل الانسان»، وللاسكافي كلام أكثر وضوحاً في

---

١ ـ الملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ٥٤.

٢ ـ المرجع نفسه، ١/ ٥٥.

التفـريق بين الفعـل الارادي والفعل المتولد، فهويصف الأول بأنه «شكل فعل لا يتهيأ، إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد. فهوخارج من حد التـولـد، داخـل في حد المباشر»، ويصف الفعل المتولد بأنه «كل فعل يتهيأ وقوعه عن الخطأ دون القصد إليه والارادة له»[1]

غير ان الجـاحـظ جرى وفق المـوضـوعة المعتزلية، التي قال بها العلاّف، إذ فرق بين الفعـل الارادي والفعـل الحتمي بالقـول، «ان الانسـان لا فعـل له غير الارادة، وان سائـر الاعـراض أفعـال الاجسـام طبعـاً»[2]. أي أنها افعال خاضعة لقوانين الطبيعة الموضوعية الحتمية.

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو المقياس الوحيد في فلسفة المعتزلة الاخلاقية.

واجهت الفلسفـة الاخـلاقيـة مشكلة مسؤوليتها عن العمل، ذلك انه اذا كان موضوعها يهدف الى تحقيق الخير الأقصى، فهل العلم يكفي بذلك في مجال الاخلاق، أم انها تلزم الانسان بالسعي لتحقيق هذا الخير وممارسة الفضيلة؟

هل الاخـلاق هي مجمـوعـة العلوم لعملية، التي يكون النظر فيها من أجل التطبيق أم أنها باعتبارها من العلوم المعيارية، لا تتطلب أكثر من فهم طبيعة المثل العليا في السلوك الانساني، من حيث ان المعـرفة تطلب لذاتها؟[1] وهل يتسنى أن تكون السيرة الشخصية لفيلسوف غير متسقة مع فلسفته الخلقية؟ بطبيعة الحال لا نطلب من الفيلسـوف، أن يكـون واعظـاً أو قديسـاً، ولكن يبدو غير مستساغ ان تتعـارض حيـاة الفيلسـوف العمليـة مع تفكـيره العقـلي، لا سيـما إن كانت آراؤه الفكـريـة، تنم عن اتجـاهـات خلقيـة رفيعـة ومثـل عليـا سامية، تثير في النفس

---

١ ـ المرجع نفسه، ١/ ٦٩.

٢ ـ الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١٣٧.

٣ ـ اسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص ٤٥٨.

الاعجاب ولا يعوزها، سوى ان تكون سيرة الفيلسوف أسوة حسنة، ولقد كان سقراط أول فيلسوف في الأخلاق ممثلاً لذلك، إذ كان سلوكه يتسق تماماً مع تفكيره، وكانت المدارس السقراطية متأثرة بشخصيته لدرجة لا تقل عن اتباعها لآرائه، كذلك كانت الحياة الشخصية للكلبيين والرواقيين معبرة تماماً عن مذاهبهم، أما في الفلسفة الحديثة فلم يكن فلاسفة الأخلاق يراعون ذلك باستثناء «كنط» وان كانوا على الأقل لم يصلوا بسيرتهم الى درك من التناقض مع آرائهم، ان ذلك غير مستساغ على الاطلاق، إلا أن يكون عرضاً نفسياً يسمونه ازدواج الشخصية. ويمكننا القول بأن أصل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أصل العمل في مذهبهم الكلامي، وهو الأصل الذي آمنوا به يقيناً ومارسوه عملاً.

يذهب المعتزلة الى انه باللسان واليد والسيف، كيف قدروا على ذلك فسل السيوف واجب اذا لم يكن درء المنكر إلا بذلك[1] لا فرق في ذلك بين مجاهدة كافر أو فاسق، ولا يختص الولاة بالأمر بالمعروف، بل هو ثابت لآحاد المسلمين، على ان الامر في ذلك موكول الى اهل الاجتهاد فليس للعوام في ذلك أمر ولا نهي، ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلم كيف يرتب الامر في إقامته، وكيف يباشره فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر، وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تمادياً أو على من يكون الانكار عليه عبث، ومن شروط الامر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدي الى مضرة اعظم منه، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهياً عن شرب الخمر يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين، لم يجب، كذلك ان يعلم، أو يغلب على ظنه ان لقوله فيه تأثيراً، فإن لم يعلم ذلك، فإنه يحسن وإن لم يجب.

والامر بالمعروف بالمعنى المعتزلي تابع للمأمور به، وان كان واجباً فواجب، وان

---

١ ـ مقالات الاسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ١/ ٣١١.

كان ندباً فندب، وأما النهي عن المنكر فواجب كله، لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح، وشرط الوجوب ان يغلب على ظنه وقوع المعصية، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لتشرب الخمر بإعداد آلاته، وألا يغلب على ظنه ان أنكر لحقته مضرة عظيمة، بل يبتدىء في إنكاره بالسهل فإن لم ينفع ترقى الى الصعب، لأن الغرض كف عن المكر.

وتأكيد المعتزلة هذا يظهر في المقولة التالية:

«القبائح الظاهرة المعروفة والنهي عنها واجب على كل انسان، واما ما يحتاج الى قتال، فإنما يقوم به من في استطاعته القتال والاعداد له كالإمام وولاته، فهو أعلم بالسياسية ومعهم عونها وعدتها.

من خلال هذا المبدأ العملي، يمكن أن يقال ان المعتزلة، قد عاشوا مبادئهم فحاربوا الزندقة والتحلل، ولكن يؤخذ عليهم حين دانت الدولة بمبادئهم، أنهم لم يفرقوا بين درء المنكر من تهتك وفجور وبين اضطهاد المخالفين في الرأي، **فكان** لبطشهم شهداء ومضطهدون، أثاروا عطف الناس وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل، ومن ثم لحقتهم وصمة التعصب، وكان أجدر بهم باعتبارهم عقليين أحراراً، أن يكونوا رواد حقيقة ودعاة أخلاق، أما اذا كانت الاخلاق علماً عملياً، فلا يكفي فيما يتصل بالفضيلة، أن نعلم حقيقتها، إنما أن نروّض أنفسنا على اتباعها، لكن هل النزعة العملية تصلح كباعث كاف لممارسة الفضيلة؟ فالمعتزلة يقولون لا شك انه لا بد ان يفسح للعقل مكانة تليق به في مجال الاخلاق، ولكن هل الاقناع كاف للعمل، وهل الفكرة ملزمة للإرادة؟ إنه مهما اكتسبت الأفكار من حق فإنه ليس في وسعها، أن تنطوي على لزوم تحقيقها، ذلك الإلزام الخلقي لا يمكن ان يشتق من مجرد الفكرة المحضة، وهذا ما اكده برجسون[1] في الحقيقة إننا نعجب بالفلسفة الخلقية القائمة على اسس عقلية بعيدة عن التيار التاريخي

---

١ ـ منبعا الأخلاق والدين، برجسون، ص ٩٥.

الزمني، الذي كان لا بد أن توجد المعايير الأخلاقية في صير ورة التاريخ الانساني، وعبر التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع.

الباحث العربي وفلسفة الأخلاق

يؤكد لنا تاريخ البحث العلمي بأن الفلسفة الأخلاقية أقل فروع الفلسفة حظاً في اهتمام الباحثين والدارسين للثقافة العربية الاسلامية، القدماء منهم والمحدثين على السواء، فإبن خلدون في الفصل السادس من مقدمته، حيث تناول «العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه». ذكر علوم العرب جميعاً دون أدنى إشارة للأخلاق[1]، اما الفارابي فقد ذكرها، وجعلها أحد فرعي العلم المدني في إحصائه للعلوم[2]، ولكنه كان في ذلك يترسم خطى أرسطو، سواء في تصنيفه للعلوم، أم في فهمه للأخلاق، حين تعرض الفارابي للأخلاق، لم يضف شيئاً عما ذكره، ارسطوا من فهم للسعادة والفضيلة، ومن جعل الاخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالاحرى المدينة الفاضلة.

إن الحقيقة التاريخية تؤكد لنا بأن الفارابي إنما كان تبعياً للثقافة اليونانية، شأنه شأن الكثير من المفكرين والفلاسفة العرب المسلمين، ويكاد يكون الاتجاه بين المؤرخين، أن ليس في الفكر العربي، ما يسمى بالمذاهب الاخلاقية، معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية، فلم يشعروا بالحاجة الى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق، أما اتجاهات

---

١ ـ مقدمة ابن خلدون، ص ٣٠١.

٢ ـ إحصاء العلوم، للفارابي، تحقيق عثمان أمين، ص ١٠١.

القـران أو الحـديث فتنأى عن النظر الفلسفي ، فضلاً عن أن تكوّن مذهباً أخلاقياً ذا نسق معين، اذ لا تعدو طائفه لها قيمتها من المواعظ والحكم»[1].

وقد حاول الدكتور عبد الرحمن بدوي أن يبرز قصور الفكر العربي في رأيه - عن النظر الفلسفي في الأخلاق واقتصاره على الحكم والامثال القصيرة بقوله :

«ان الشـرق موطن الامثـال والحكم القصـيرة والكلمات العـامرات بمعاني الحكمـة في الحيـاة» ويعلق على ذلـك، بأن «أدب الامثـال والمواعظ فيه من النفع بقدر ما فيه من الضرر، فهو ان أفاد في الحث على الفضيلة، فإنه يضر من حيث هو قيد يشد السلوك الى صيغ مصنوعة وافكار سابقة»[2].

بصـرف النظـر عما ذهب اليـه بدوي ، فان التـاريـخ الاجتـماعي الفكـري العـربي - الاسـلامي ، يوضـح لنـا بأن العقليـة العربية الاسلامية إزاء الأخلاق كانت وليدة مرحلة تاريخية معينة حيث كان الجانب الديني هو المسيطر على الشريحة الاجتـماعيـة في ذلـك العصر، وما زال مؤثراً حتى يومنا هذا ولكن لدى فئة قليلة ، وكانت ذات اتجاه ميتافيزيقي روحي تجسد في العقل الفعال.

ورداً على القـائلين بأن ليس هنـاك في إطـار الفكـر العـربي الاسـلامي ما يسمى بالمذاهب الأخلاقية ، نقول بأن كل مجتمع ، أياً كان موقعه الجغرافي، لا بد ان يتحلى عبر التـاريـخ بقيم اخـلاقيـة ، معينـة ، وهذه القيم الأخلاقية مشروطة بالظروف الحياتية وملازمة للتطور الزماني ، وتغير مقتضيات الحياة في بيئة صادفت المشكـلات السيـاسيـة والاجتماعية ، وما ينجم عنها من نظر أخلاقي ، وهذا القول ينطبق كذلك على المجتمع العربي الاسلامي ، وكان للامتزاج الحضاري الثقافي دوره الكبير في صياغتهم مقولات اخلاقية معينة .

يجب علينا ان لا ننظر الى الاخلاق، كما ينظر اليها بعض الباحثين، على

---

١ ـ الأخلاق، أحمد أمين، ص ١٠٧ .

٢ ـ الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، أحمد محمود صبحي، ص ١٥ .

انها ملازمة للدين أو الايمان، لا سيما في المجتمع العربي، بل ننظر الى القيم الاخلاقية، التي هي وليدة ظروف اناس، كانوا يعيشون تحت ظروف معينة: اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، وعبر الحركة الديالكتيكية يكتشف هذا الموقف الواعي، لو أخذنا أرسطو مثالاً، سنلاحظ بأنه استبعد كل اساس ميتافيزيقي فوق طبيعي للفلسفة الأخلاقية، وان النسق اللازم له هو «استقراء الواقع والصعود منها الى النظريات لا الصدور عن المبادىء أو الأصول»[1].

ومما يؤسف له، ان بعض الباحثين العرب يختطون طرقاً ميتافيزيقية روحية غيبية، ويؤكدون بأن الأوامر الالهية تنطوي على فضائل اخلاقية، وكأن الاخلاق بحسب هذا المنظور تأتي من مقام عالٍ بعيد عن حركة تطور المجتمعات، التي هي الاساس في فرز الوضعيات الاجتماعية، التي على اساسها تتحدد المذاهب الاخلاقية، واصحاب الرأي الميتافيزيقي للاخلاق وخاصة المفكرين والدارسين العرب يستندون على أقوال بعض الاشخاص، ومن أهمهم شخصية «محمد» التاريخية، ومن خلال احاديثه للناس، ويستشهدون على ذلك بقوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق»، وكأن هذا القول، هو الذي يحفزهم المسلمين، ويستثير تفكيرهم الى النظر الاخلاقي، وكأن ليس في المجتمع العربي الاسلامي اي شيء يسمى بالاخلاق.

لذلك نلاحظ بأن الذهنية الدينية لعبت، وما تزال تلعب دوراً كبيراً في داخل المجتمع العربي، ولكنها مع تقدم العلم والمعرفة، ونهوض الفكر التقدمي في احشاء هذه البلاد، بدأت تتضاءل النظرة الدينية للأمور مع تطور الزمن، وهذه النظرة اكتشفت عبر المحتوى التاريخي.

لو استرجعنا السمات الرئيسية للمجتمع العربي في الفترة الجاهلية، ومن ثم للمجتمع العربي ـ الاسلامي، يمكننا القول بأن المسار التاريخي لتحرك تلك

---

١ ـ الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، أحمد محمود صبحي، ص ٢٠.

العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، يكشف لنا عن المجتمع القبلي، الذي كان سائداً في المرحلة الجاهلية، ثم تطور مع تطور الظروف والاحوال الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، الى ان اصبح مجتمعاً اقطاعياً في فترته الاسلامية، وكان تطوره بشكل مباشر، وهذا الانتقال من مرحلة الى أخرى دون المرور بمرحلة العبودية التي تشكل نظاماً اجتماعياً متكاملاً ومتطوراً شاملاً، وبحسب ما يطرحه الدكتور طيب تيزيني في مؤلفه «مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط» ان المرحلة العبودية انما وجدت في المجتمع القبلي كظاهرة خاضعة للاطر الاجتماعية الاقتصادية لهذا المجتمع[1]. لذلك اسماه بـ«المجتمع القبلي البطريركي»، وهذا المجتمع لا بد وان يفرز قيم اخلاقية ضمن الاطر الاجتماعية الاقتصادية لهذا المجتمع، وكذلك أدى انحلال العلاقات القائمة في المجتمع القبلي البطريركي، عبر مسيرة التطور الديالكتيكي، من خلال اتجاهات ثلاثة مجتمعة هي:

الاقطاعي والعبودي الى حد ما، البرجوازي الأولى المبكر، والاتجاه الاقطاعي استطاع اخيراً، كما يؤكد هذه النظرة الدكتور طيب تيزيني أن يدفع المجتمع بطابعه الحاسم، ان دلّ على شيء انما يدل على العلاقة بين صراع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من اجل ابراز المكانة التي ينبغي أن تسود لفرزها أخلاقيات معينة داخل المجتمع عبر مسيرته التطورية.

لكن السؤال المطروح والذي يطرح نفسه هو ما دام كل مجتمع يفرز اخلاقيات معينة في كل فترة تاريخية، وقد تمتد بعض هذه المشكلات الاخلاقية الى فترة تاريخية لاحقة، ولكن السؤال هو: هل البحث النظري لاستقصاء الاخلاق عبر مسيرة تطور المجتمع يفضي بالضرورة الى العمل من حيث ان الاخلاق علم عملي؟

---

١ ـ مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط، د. طيب تيزيني، ص ١٩١.

هذا ما سأشير اليه من خلال عرض لآراء الباحثين العرب في إطار الفلسفة الاخلاقية.

يُلاحظ من خلال دراسات الباحثين العرب وابحاثهم التي قدموها للقراء، بأنهم اعتمدوا فيها على مناهج وطرقٍ مختلفة. بعضها أصولية (دينية) والآخر غربية (أوروبية)، والمسار التاريخي الاجتماعي لتطور الفكر، يوضح لنا بأن هذه المناهج اكتسبت عبر الظروف المعاشة للفترات التاريخية التي عاشوها.

فالباحث العربي المعاصر، الدكتور احمد محمود صبحي، انتهج وأكد في مؤلفاته، المنهج الديني الغيبي، حيث انه يلاحظ في هذا المنهج الموضوعية الحقة: طبعاً ان دل على شيء إنما يدل على الوضع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وبالاضافة للتأثيرات الدينية، على فكر هذا الدكتور، علماً بأن هذا الوضع كان عاماً في أكثر بلدان العرب، يقول الباحث: «المنهج اللازم لبحث المشكلة الاخلاقية، يجب ان يتسق مع روح الفكر الاسلامي، حيث الانتقال من اصول الاعتقاد الى قواعد العمل وحيث الايمان يحدد السلوك»[1].

نلاحظ من ذلك ان الباحث يعطي، هنا، اهمية قصوى للمنهجية الدينية، لكن هذه المنهجية، في الواقع، لها مبرراتها الموضوعية لفكر ومعايشة الباحث للظروف الحياتية، التي احاطت به، شأنه في ذلك شأن الكثير من الباحثين في تاريخ الفلسفة والعلم. واذا استقصينا لمفكر عربي كبير هو توفيق الطويل، والذي كان له باع طويل في مجالات الاخلاق، حيث انتج لنا مؤلفات عدة، وقوام الاخلاقية ومدارها لديه هو ان الانسان حيوانٌ اخلاقي، في الواقع من خلال ما استقرأت من كتاباته بأن النزعة العقلية غالبة على دراساته ومؤلفاته، حيث نلاحظ النزعة المثالية متميزة في فكره، دليلاً على ذلك، حيث قال في أحد مؤلفاته:

---

١ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، أحمد محمود صبحي، ص ٣١.

«إنـه ـ بين سائـر الكـائنات ـ الكائن الوحيد الذي يملك إرادة التغيير عن وعي وتَبَصّـر فينـزع بمحض تفكـيره وارادتـه الى مجاهـدة ميـوله وغرائزه، وضبط دوافعـه ونـوازعه والسيطرة على اهوائه ونزواته، وتوجيه رغباته ومطامحه الى اقصى مطالب الكمال الانساني»[1].

وعلى نفس المسـار هنـاك الكثـير من البـاحثين العرب ساروا على خُطاه، كذلك هناك باحث عربي كتب وأرخ للفلسفة الأخلاقية هو الباحث الدكتور عادل العوّا، الذي حاول ان يمهد الطريق لاقامة اخلاق عقلية قائمة اساساً على العقل ونشـاطـه، وهـذا ما لاحظتـه من خلال قراءاتي لمؤلفـاته، ان دلك كان انعكاساً للوضـع الـذي عايشـه هذا البـاحث، واطـلاعـه على الثقـافـة الفـرنسيـة عامـة والـدراسـات الاخـلاقيـة خاصـة، وجعلت من فكـر العـوّا متنـوراً فاحصاً دقيقاً ومستقصياً عن الحقيقة الموضوعية، هذا كله انعكس على وعيه العلمي، من هذا كله نلاحـظ بأنـه اعطى اولـويـة للنـاحيـة العقليـة من أجـل التوصل الى المعرفة الخلقية، اي انه يبني الاخلاق والقيم الخلقية على اسس عقلية فاعلية، حيث نجد الدليل على ذلك في أحد مؤلفاته حيث يقول «القيمة هي نشاط نظام ذهني تلازم الوجود ونحن نرجـع اليـه بأنفسنـا حيث نطلق على انسـان نعت خيراً أوشراً، أونصف سلوكاً بصفة الصلاح أو الطلاح»[2].

من هذا السياق، نقول بأن القيم الاخلاقية انما هي في الواقع وليدة التنظيم الاقتصـادي والثقـافي الـذي يعيشـه المجتمع، لانها انعكاس للعلاقات الانتاجية المتغـيرة مكـاناً وزماناً وبالتالي يصبح من الخطأ، أن يُظن انها تشكل سلوك الفرد، وتحدد اتجاه المجتمع، كما ظن أصحاب المثالية والتقليدية التي سبق وأشرنا لها عبر شخصيات مفكرة عربية.

---

١ ـ فلسفة الاخلاق، نشأتها وتطورها، د. توفيق الطويل

٢ ـ القيمة الاخلاقية، عادل العوّا، ص ٣٧.

وكل مجتمع انما هومؤلف من طبقات، بدت القيم على الدوام متصلة بمن يدينون بها، اذ لكل طبقة قيمها ومعاييرها الخلقية، التي تنشأ عن وضعها الاجتماعي وأحوالها الاقتصادية، وبذلك هذه التحولات هي التي تحدد سلوك الافراد، وفي الحقيقة ان المسار التاريخي للمجتمع العربي يعطينا بعض الدلائل على صحة البناء الحضاري، ان الطروحات التي يُدلي بها الباحثون العرب ما هي إلا انعكاساً «بشكل نسبي» للتحولات والأوضاع السياسية والدينية والاجتماعية، وهذا ما يظهر لنا غياب الديمقراطية العامة، لذلك من الوجوب أن يدلي ويعبر الباحثون عن أرادتهم وطموحاتهم الفكرية بشكل مستقل عن أي ضغط خارجي، لأجل بناء مجتمع انساني حضاري ديمقراطي، ذلك لأن الحقيقة هي في هذا العالم المادي الذي نعيشه فيه وليست خارجه عنه.

ثبت المراجع المؤلفة والمترجمة

١ ـ ابراهيم، زكريا، كنط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٣ .

٢ ـ ابراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٢ .

٣ ـ الاشعري، أبو الحسن، مقالات الاسلاميين واختلاف المقلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠ .

٤ ـ أفلاطون، الفيلفس، تحقيق أوغست دييس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارَة، وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٧٠ .

١٥ ـ أمين، أحمد، ضحى الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٠، ١٩٦٩ .

٦ ـ أمين، أحمد، كتاب الاخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ط٣، ١٩٢٥ .

٧ ـ بارودي، دومنيك، المشكلة الاخلاقية والفكر المعاصرة، ترجمة محمد غلاب، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٥٧ .

٨ ـ بدوي، محمد، الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠ .

٩ ـ برجسون، هنري، منبعا الاخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، وعبد الدائم، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٥ .

١٠ ـ البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، بدون تاريخ .

١١ ـ بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة أبو ريدة، القاهرة، ١٩٨٥ .

١٢ ـ بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت .

١٣ ـ تيزيني ، طيب ، مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط ، دار دمشق ، ط٢ ، دمشق ، ١٩٧١ .
١٤ ـ جولدتسهير ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى ، القاهرة ، بدون تاريخ .
١٥ ـ حواس ، عصام الدين ، ثورة الاخلاق ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٦٧ .
١٦ ـ الخياط ، كتاب الانتصار ، تحقيق نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٥ .
١٧ ـ راندل . ج ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة ملحم قربان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٣ .
١٨ ـ رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٧ .
١٩ ـ رسل ، برتراند ، المجتمع البشري في الاخلاق والسياسة ، ترجمة عبد الكريم احمد ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٠ .
٢٠ ـ الشهرستاني ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٧٥ .
٢١ ـ صبحي ، أحمد محمود ، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
٢٢ ـ الطويل ، توفيق ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
٢٣ ـ الطويل ، توفيق ، فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها ، دار وهدان للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ .
٢٤ ـ العوّا ، عادل ، القيمة الاخلاقية ، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٦٥ .
٢٥ ـ العوّا ، عادل ، المذاهب الاخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٩٥٩ .
٢٦ ـ غارودي ، روجيه ، ماركسية القرن العشرين ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الآداب ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٨٣ .

٢٧ ـ غريغوار، فرانسوا، المذاهب الاخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، عويدات، بيروت، ط١، ١٩٧٠

٢٨ ـ غوليكا، أرسيي، الفن في عصر العلم، ترجمة جابر أبي حابر، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٥.

٢٩ ـ الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت ط ٢، ١٩٦٣.

٣٠ ـ القرآن الكريم.

٣١ ـ كارل، ج فلوجل، الانسان والاخلاق والمجتمع، ترجمة عثمان نويه، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

٣٢ ـ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، بلا تاريخ.

٣٣ ـ كنط، عمانوئيل، المبادىء الاساسية لميتافيريقا الاخلاق، ترجمة حكمة حمصي.

٣٤ ـ لينين، ماركس انجلس ـ الماركسية، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكوا، ١٩٥٤.

٣٥ ـ لينين، المختارات في عشرة مجلدات، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٥.

٣٦ ـ مابوت، مقدمة في الاخلاق، ترجمة ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.

٣٧ ـ مجموعة من الاساتذة، علم الاخلاق الماركسي، ترجمة ابراهيم قندور، موسكو، ط٢، ١٩٨٣.

٣٨ ـ مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط٣، ١٩٨٠.

٣٩ ـ النشار، سامي علي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.

٤٠ ـ نصري، نادر البير، فلسفة المعتزلة، طبعة الاسكندرية.

٤١ [illegible] آ، بنى الوعي الاخلاقي، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٤.

٤٢ ـ [illegible] ستيوارت، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٤.

الفهرس



الرؤية المنهجية لدراسة الاخلاق

في هذه الدراسة نضع بين أيدي القارىء العربي محاولة جديدة لطرح المنهج العلمي لدراسة الاخلاق. فلقد حاول المؤلف في هذه الدراسة تبيان أسس ومصادر الفكر الاخلاقي، طارحاً أنظمة اخلاقية مختلفة زمانياً ومكانياً ـ متناولاً في الفكر العربي «المعتزلة» وفي الفكر الأوربي الغربي ـ الفيلسوف الالماني «كانط».

الناشر